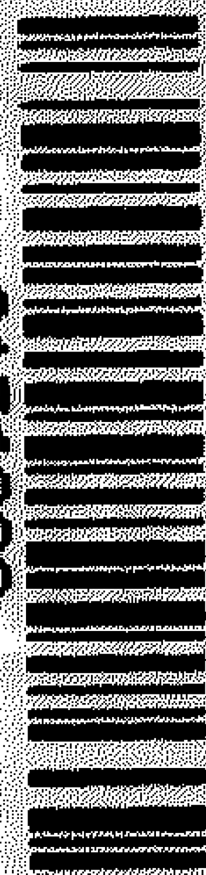
عفيف البهنسي

[illegible]

بين

...راث والقومية





العمران الثقافي
بين التراث والقومية

الطبعة الاولى

١٩٩٧م-٨/١٤١٧هـ

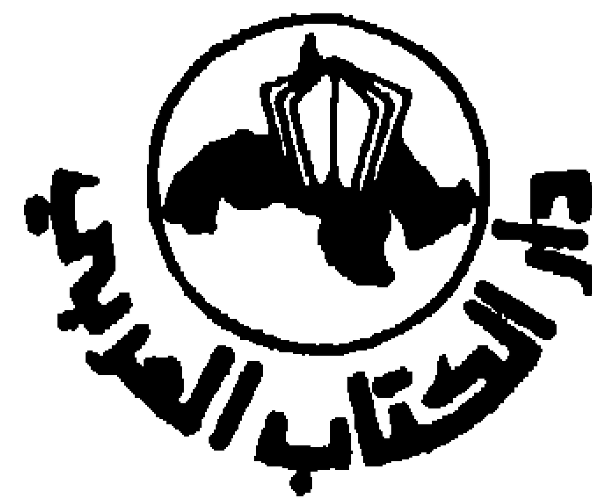


القاهرة : شارع عبد الخالق ثروة -
شقة ١١ - هاتف : ٣٩١٦١٢٢
دمشق : الحلبوني - مدخل فندق الشموع -
الطابق الاول - هاتف : ٢٢٣٥٤٠١

الدكتور عفيف البهنسي

العمران الثقافي

بين التراث والقومية



المحتوى

المدخل ٩

الباب الأول

الذاتية الثقافية

الفصل الأول

الايديولوجية الثقافية العربية ١٥

تعريف الايديولوجية ١٥

خصائص الايديولوجية ١٦

الاصلاح والحركات العقائلية ١٧

العقيدة الدينية ٢٠

العقيدة والعالمية ٢٦

العقيدة القومية ٢٧

البحث عن النظرية القومية ٢٨

التوراة وعلم الآثار ٣١

العلم والتاريخ ٣٣

التراث الحضاري ٣٤

الحضارة القومية ٣٥

الفصل الثاني

الذاتية الثقافية والتراث ٣٧

الثقافة مبنى ومعنى ٣٧

ملامح الهوية العربية ٤٠
وحدة التاريخ من خلال الانسان ٤٠
التراث شاهد الحضارة ٤١
الدين والتراث ٤٣
ابعاد الحضارات ٤٤
المنهج الحيوي ٤٥

الفصل الثالث

وحدة اللغة ووحدة التاريخ ٤٧

البحث عن الجذور التاريخية ٤٧
التاريخ العربي القديم ٤٩
اللغة المشتركة والتاريخ المشترك ٥١

الباب الثاني

العمران الثقافي والمستقبل

الفصل الأول

الحداثة والمستقبل ٥٧

الثقافة والابداع ٥٧
حداثة مآل العمران الثقافي ٥٩
عوائق التحديث الثقافي ٦٠
عوامل التحديث الثقافي ٦٥
دعوات التغريب الثقافي ٦٧
تصحيح مسار المعاصرة ٧٠
تطوير الصناعة الثقافية ٧٢
مشاركة الشباب في صناعة الحداثة ٧٤

الفصل الثاني

التراث ومنطلقات العمران الثقافي: ٧٩

أهداف التخطيط الثقافي في مجال التراث ٧٩
التراث العربي ثبت لوحدة الأمة ٨٢
المتحف واجهة التراث في الحاضر ٨٣

اعادة الآثار الى مراكز ابداعها ٨٦
صيانة الآثار والتراث الثقافي والطبيعي ٨٧
حماية المدن والمباني ٨٨
المشاريع العربية المشتركة ٩١
كتابة التاريخ العربي من خلال الوثائق التراثية ٩٣

الفصل الثالث

الخطة الشاملة المستقبلية للثقافة العربية ٩٥

الجهود العربية الرسمية ٩٥
بين الثقافة والحضارة ٩٧
الحضارة والاسلام ٩٩
إزدواجية الاستلاب الثقافي ١٠٠
دور الابداع ١٠١
إشكالية التراث ١٠٣
القومية والهوية الحضارية ١٠٤
التراث حصيلة الابداع ١٠٤
أهمية الخطة الشاملة للثقافة العربية ١٠٦

الفصل الرابع

حتمية التغيير ١٠٧

توالد الحقائق الحضارية ١٠٧
الثورة ١٠٩
ترشيد الطاقات ١١٠
البحث والمنهج ١١١
منطلقات الحركة المستقبلية ١١٢

الباب الثالث

الثقافة العربية والعالم

الفصل الاول

الثقافة الحديثة والمعاصرة العالمية ١١٧

التحديث والنهضة ١١٧

نسبية الحداثة ١٢٠
العالمية والمعاصرة ١٢٢
الثقافة التقنية والثقافة الانسانية ١٢٣
الحداثة والمعاصرة ١٢٤
المعاصرة العربية عبر التاريخ ١٢٩
الأصالة والذاتية الثقافية ١٣٠
بداية الحداثة ١٣١
ما بعد الحداثة ١٣٣
الفصل الثاني
مجابهة الغزو الثقافي ١٣٧
آخر مشاريع الهيمنة الثقافية ١٣٧
الأمن الثقافي ١٣٨
مقاومة التبعية الثقافية ١٤١
الحواشي ١٤٣
المراجع ١٤٧

المدخل

تعتمد الدول الكبرى سياسة قومية متماسكة تقوم على ايديولوجية واضحة، تحدد أبعاد شخصية كل منها، كما تحدد طريقة الحكم والسياسة، وأسلوب الروابط الانسانية والقومية. وسواء أكانت هذه الايديولوجية مادية جدلية أو كانت ليبرالية أو كانت خليطا بينهما، فإنها تبقى القاعدة النظرية للوجود والحياة وبناء المستقبل.

وليست الإيديولوجية عقيدة مغلقة، حتى الإسلام ذاته فهو إيديولوجية منفتحة «تتغير الاحكام بتغيير الأزمان» وتبقى الثوابت الايديولوجية بمعزل عن التحول، فالله «الواحد» بالنسبة للاسلام، والحرية بالنسبة لليبرالية، والاشتراكية بالنسبة للماديين التاريخيين، هي من الثوابت التي لا يمكن المراهنة عليها.

ويعني تعدد الايديولوجيات وحيويتها أن الباب مفتوح لبناء إيديولوجية خاصة. والعرب وقد توضحت شخصيتهم الثقافية من خلال تاريخهم ومن خلال عطائهم الحضاري، من حقهم أن ينشئوا نظرية تفسر واقعهم التاريخي وتوضح معالم مستقبلهم. وهذه النظرية هي نظرية ثقافية وليست نظرية عرقية، وهي بذلك نظرية إنسانية عالمية، هدفها ان تكون العروبة عضوا مشاركا في عمران الحضارة الانسانية العالمية.

ويساعد تحديد النظرية الثقافية في تحديد الهوية القومية لأية أمة من الأمم. ولا نعتقد بوجود خصائص أخرى غير الخصائص الثقافية تساعدنا على تحديد الهوية القومية.

إن الوحدة الثقافية لشعب ناشيء كالشعب الأمريكي هي التي تحدد هويته القومية. والوحدة الثقافية في الصين أو في أمريكا الوسطى، أو في مجموعة من الدول الافريقية تجمعهم رابطة ثقافية واحدة هي التي تحدد هويتهم القومية.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الثقافة العربية كفيلة بتحديد الهوية العربية، لكن هذه الفعالية بحاجة الى التنظير والمنهجية، ولذلك كان العمران الثقافي أي (الاستراتيجية) وكان العمران القومي أي العقيدة العربية القومية (الايديولوجية). وتختلط الخطة مع العقيدة ولا تختلف أهدافهما. طالما أن الثقافة تعني الحضارة والحضارة تعني القومية، ولا نرى فارقا كبيرا بين هذه التسميات جميعها، فهي تفسير لفعالية الانسان في كلية محددة، وهذه الفعالية الابداعية، تتكدس في الماضي لتسمى حضارة، وتتجسد في أمة لتعبر عن قوميتها، وتستمر متحركة متجددة لتسمى الثقافة.

لقد حددت وحدة اللغة والتاريخ أبعاد الثقافة العربية وعمقها الانساني والزماني. وليس للثقافة العربية أي امتياز على غيرها، ولكن خصوصيتها التاريخية واللغوية قد منحتها شخصية متميزة عن غيرها ولا نقول ممتازة، فنحن لا نبحث عن تفوقية ثقافية بل نبحث عن هوية، ونعترف بجميع الهويات الثقافية، ونعمل على تلاقح الثقافات وعلى إغناء الثقافة الانسانية عن طريق الابداع، ضمن حدود هذه الهوية ذات الخصائص المختلفة عن غيرها.

وقد يكون للغة العربية خصائص ممتازة، إذ انها أقدم لغة مازالت موجودة حتى الآن في التاريخ وفي العالم. وقد يمتاز الاسلام بكونه خاتم الاديان وقد انطوى على تنظيم العقائد والمعاملات وفق منهج حضاري متطور. وقد تكون انطلاقة العرب من الجاهلية المحدودة الى الحضارية الواسعة بسرعة لم ير التاريخ نظيرا لها، ميّزة تدل على أهلية هذه الأمة للتطور السريع وسببا في تمييز هذه الأمة. ولكن كل هذا لن يكون سببا للتفوق، ولكنه سبب للحض على تمكين العمران الثقافي وتطويره بالسرعة ذاتها التي تمت في بداية الثورة الاسلامية.

تؤكد التجربة الحديثة أن هذه الأهلية مازالت سمة من سمات هذا الانسان القابل للتجدد والتقدم بسرعة مذهلة، فالشعب في الخليج العربي قد تطور خلال جيل واحد من البداوة الى التقدم الذي يحاكي تقدم أرقى دول العالم. ويجب أن نعترف أن مدينة مثل الكويت أصبحت في أقل من ربع قرن عاصمة الثقافة العربية واستقطبت الكفاءات العربية ودفعتها الى أقصى حدود فعاليتها وابداعها، وأصدرت

أمهات المؤلفات والدوريات والبرامج والمعاجم والخطط الثقافية العربية وفق منهج تقدمي أكاديمي.

إن التخطيط لعمران ثقافي قد سبقته تجارب رائعة ابتدأت منذ بداية هذا القرن في بيروت والقاهرة، ولم تلبث أن تتالت التجارب الناجحة في أنحاء العالم العربي بعد أن حقق استقلاله السياسي، ولقد توج هذه التجارب حركات التعريب الثقافي التي تمت في الجزائر والمغرب وتونس، كما توجها على صعيد الدول العربية ظهور منظمة عربية للتربية والثقافة والعلوم، كان لها دور كبير في تنظيم العمران الثقافي، وفي دراسة المواضيع الثقافية الاساسية، ووضع الخطط الشاملة والمناهج التربوية والفنية والعلمية، وإحداث الفروع والمكاتب واللجان التي تجعل من فعالياتها حيّة وموزعة في أنحاء العالم العربي.

ولابد من الإشادة بالخطط الشاملة التي أشرفت عليها هذه المنظمة، وهي خطة التربية وخطة العلوم وخطة الثقافة. ونحن نرى في الخطة الثقافية عملا قوميا تأسيسيا يصل الى حدود القاعدية الايديولوجية ولا يقتصر على كونه مجرد استراتيجية مرحلية.

وكتابنا هذا يدخل في دائرة مشروعنا الثقافي الذي يهدف الى تحديد الهوية القومية من خلال الذاتية الثقافية، وهو اذ يحمل عنوان «العمران الثقافي» فلأنه يتجه الى إثارة اشكاليات الثقافة القومية، في نطاق اللغة والدين والعلم والتاريخ والتراث والابداع والأصالة والحداثة والمعاصرة، وهي الشبكية البصرية التي تعكس رؤيتنا في العمران الثقافي، ولكننا عرضناها بمنظور رباعي، ملون بأطياف ثنائيات متعددة، ثنائية الزمان والمكان، وثنائية الماضي والمستقبل، وثنائية الانسانية والقومية، وثنائية المادية والروحية بهدف تكوين صورة نهضوية تساعد على تنوير العصر العربي الراهن.

ـ المؤلف ـ

الباب الأول

الذاتية الثقافية

الفصل الأول: الايديولوجية الثقافية العربية

الفصل الثاني: الذاتية الثقافية والتراث

الفصل الثالث: وحدة اللغة ووحدة التاريخ

الفصل الأول

الايديولوجية الثقافية العربية

تعريف الايديولوجية:

ذكرنا أن العمران الثقافي خطاب استراتيجي، وأن العمران القومي موقف ايديولوجي فلقد استعملت كلمة (الايديولوجية) للتعبير عن طريقة في التفكير، وهي ترجمة لكلمة (علم المفهوم) (Idio) المفهوم و(Logia) علم، ثم أصبحت أكثر وضوحا عندما عرفت بأنها النظام العقائدي. وهي في كل المعاني تهدف الى تحاشي الأفكار غير المعقولة والعواطف الفطرية التلقائية. واحلال الفكر والقاعدة. محل الفوضى والتجربة الطائشة[1].

ولقد ظهرت الكلمة خلال حركة التنوير في فرنسا، القرن الثامن عشر، لكي تعبر عن ضرورة قيام نظام لضمان امتلاك مجموعة العقائد، ثم استعملها ماركس لتحديد سمة نظامه الشيوعي.

إن الشرط الاساسي للايديولوجية أن تكون هناك ثمة عقائد ثابتة وراسخة. ففي مجال القومية لا بد أن يكون ثمة انتماء قومي قائم عن قناعة وايمان، وهذا ما يحدد الهوية القومية لافراد هذه الأمة.

يفرض النظام العقائدي على الايديولوجية ان تكون عملية، أي أن ترتبط بالفعاليات وبهذا تبقى الايديولوجية راسخة حية.

ولكن لتحقيق وحدة في الشعور والانتماء فان كل ايديولوجية تلحق بشعارات، ولا بد من وجود علاقة مباشرة بين الايديولوجية والشعار، تساعد على ايضاح الأهداف القومية.

ويشترط في الايديولوجية أن تكون منسجمة مع الواقع الاجتماعي المتطور، فالايديولوجية ليست فكرة مجردة، بل هي عنوان خطة عملية، تحدد القواعد والأسس التي تنشأ بموجبها المؤسسات القومية والاجتماعية والاقتصادية.

خصائص الايديولوجية:

استنادا الى التعريف السابق والى شروط الايديولوجية، نلخص خصائصها من خلال كونها قاعدة نظرية تتألف من اعتقادات معرفية تقييمية، وتتضمن عناصر توضيحية للأهداف، متمثلة بالشعارات التي تحدد الادراك الصحيح للأهداف كما تتضمن عناصر تحدد الواقع وفرضيات معالجة هذا الواقع، على أن تكون الايديولوجية قادرة أن تؤكد الفرضيات. ثم هي تتضمن مبررات محددة بأهداف واضحة. وتتضمن بوضوح الاعتقادات المعرفية.

وهكذا فإن الهدف الأكثر أهمية في الايديولوجية أن تسد حاجة قومية ملحة، وأن تكون قادرة على «منح أفراد الأمة الاحساس بالانتماء الذي يرضي الذات ويقوم بدور الهوية»(٢).

وهنا لابد أن نبحث في مبررات قيام إيديولوجية تكون خلفية قاعدية لعقائدنا. هناك مجموعة من المخاوف تدفعنا للشك بجدوى قام ايديولوجية مما يدعو للتساؤل هل من الضروري أن نقيم ايديولوجية قومية؟

يبدو الجواب إيجابيا عندما نتذكر أن الايديولوجية هي لتنظيم فعالياتنا. ولكن من المؤسف أنها قد تنقلب لتصبح أداة لتكبيلها واستغلالها. فكثيرا ما تنحصر المنفعة من الايديولوجية بالنظام الحاكم وليس بفعاليات المحكومين، وعندها لابد من وضع مبادىء تحول دون استغلال الانتماء القومي لمصلحة فئة أو حاكم يستأثر بتطبيق الايديولوجية وتفسيرها، وتحمي صاحب المصلحة الحقيقي من استغلال الايديولوجية، فالأمة هي صاحبة المصلحة، وفي كل مرة يتلاعب النظام الحاكم بالايديولوجية ويستأثر بها لمصلحته، تفسد وتصبح عبئا على الأمة.

وهذا عيب الايديولوجية عندما تكون المحافظة عليها بقوة النظام لا بقوة الانتماء.

الاصلاح والحركات العقائدية

سبقت الدعوة القومية حركات اصلاحية اختلفت في مساراتها ومنطلقاتها، ولكن هدفها المشترك هو التحرر من التخلف ومجاراة العصر بمنجزاته وتقدمه. وكانت هذه الحركات تنظر الى الدين نظرتين متعارضتين؛ بعضها يرى الدين سببا للتخلف، لأن المسلمين استسلموا للقدرية والاتكالية والأوهام، وذهبوا فرقا وشيعاً إذا كانوا مثقفين أو أنصاف مثقفين، وتناسوا العقل في ممارساتهم الثقافية، وتناسوا الحقوق الاساسية في الحكم والإدارة. بينما عاش الغرب عهد الصناعة الظافر والعلم النافع، وكانت دهشة العرب عند اطلاعهم على تقدم الغرب كبيرة جدا، ودعوا الى مجاراة هذا التقدم وعبر عن ذلك رفاعة رافع الطهطاوي[٣] بعد عودته من باريس (١٨٢٦ - ١٨٣٠) وقد عاش فيها احداث ثورة ١٨٣٠ ، التي قامت دفاعا عن الحرية وتدعو إلى انهاء عهد الملكية ورجال الدين. وفي كتابه عرض تلخيصا للثقافة الأوربية الحديثة بأسلوب جذاب، ناقداً فيه واقع مصر السياسي والثقافي. ولقد دعا، وهو الأزهري، الى التوفيق بين العقيدة الاسلامية وتقاليدها وبين علم الغرب. أما خير الدين التونسي فقد كان يحاول الدعوة الصريحة الى التمغرب[٤].

ويرى فريق آخر أن الاسلام هو الملاذ ولكن لابد من تنقيته من الانحرافات والخرافات، وقامت الحركة الوهابية في الجزيرة منذ عام ١٧٤٢ لتقاوم البدع ولتحافظ على صفاء السلفية الاسلامية. كما قامت ثورة الأمير عبد القادر في الجزائر (١٨٣٢ - ١٨٦٧) على حركة إحياء صوفية إسلامية، ثم ظهرت في السودان حركة إسلامية إصلاحية هي الحركة المهدية (١٨٨١ - ١٨٩٨)[٥] التي جمعت بين روح الجهاد وحماسة التصوف الديني.

وفي عام (١٩١٢ - ١٩٢٥) كانت الحركة السنوسية في ليبيا تجمع بين النضال ضد المستعمر والاصلاح مع العودة الى الأصول[٦].

وثمة دعوات فردية قدمها مصلحون عظام من أمثال رفاعة الطهطاوي نفسه (١٨٠١ - ١٨٧٣) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) الذين لم يتخلوا عن الدين بل أرادوا اصلاحه لمجاراة الغير، فهم

ينادون بالشورى التي تعادل الديمقراطية، أو يؤكدون على الزكاة لأنها تحل مشكلة الضرائب، وميز الأفغاني بين القدرة والقدرية.

وفي كتاب أحمد حسن الزيات «وحي الرسالة» محاولة توفيقية واضحة، فهو يستعير جميع المصطلحات الغربية في التعريف بالرسالة المحمدية[٧].

على أن حركة الاصلاح الأكثر جرأة كانت في الدعوة الى فصل الدين عن الثقافة، ولقد لاقت هذه الدعوة نقدا ومقاومة، فلقد فُصِل منصور فهمي عن التدريس الجامعي لما ورد في اطروحته الجامعية في باريس من نقد لواقع المرأة في الاسلام. واعتبر طه حسين كافراً لأنه تحدث في كتابه «في الشعر الجاهلي»، عن شكه في المصادرة التاريخية الدينية، بل عن شكه بوجود الأنبياء مثل ابراهيم واسماعيل «اذ لا يكفي ورودها في التوراة أو القرآن لاثبات وجودها التاريخي».

ولقد ظهرت مجلة (المقتطف) ليعقوب صروف، ومجلة (العصور) لاسماعيل مظهر لتنتقد بجرأة الفكر السلفي والتوفيقي، وتدعو الى حكم العقل وللثورة على التبعية والسلفية.

ولعل المسيحيين العرب كانوا من المتحمسين لفصل الدين عن الثقافة، والمشاركة في دعوة تقوم على رابطة قومية عمادها المواطنية المشتركة والتاريخ المشترك واللغة العربية الواحدة. ولكنهم لم يقدموا فكرة واضحة عن مفهوم القومية العربية التي نادى بها بعضهم[٨]. أو عن مفهوم القومية السورية[٩]، قبل ظهور انطون سعادة.

لقد دعا نجيب عازوري، وأمين الريحاني الى تكوين قومي موحد منفصل عن العثمانيين وعن الغرب.

وكان الكواكبي قد نادى بالتآخي ومجابهة الآخرين وقال: «دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم بالفصحاء ونتراحم بالاخاء، ونتواسى في الضراء، ونتساءل في السراء. دعونا نتدبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط.

دعونا نجتمع على كلمات سواء الا وهي: فلتحيى الأمة، فليحيى الوطن، فلنحيى طلقاء أعزاء»[١٠].

ثم توضحت الدعوة باتجاهها نحو قومية لا دينية، تم ذلك بعد الانفصال عن الدولة العثمانية. وقال العريسي «نحن عرب قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين».

لقد حققت الثورة العربية الكبرى التي قادها الشريف حسين بن علي، أول قفزة قومية ظافرة. وعندما انحلت السلطنة العثمانية عام ١٩٢٤ وزالت الخلافة المزعومة، ونادى اتاتورك بالعلمانية، انتقلت هذه الدعوة الى المثقفين العرب، ولكن الحركة الاصلاحية لم تعلن علمانيتها، وذلك لأن الاستعمار والانتداب على البلاد العربية كان قاسيا في غزوه الثقافي، وما كان باستطاعة الاصلاحيين التخلي عن الرابطة الدينية التي تقوم على وحدة العقيدة ووحدة الهدف، وانصرف الاصلاحيون الى مقاومة الاحتلال وتحرير بلادهم.

ولكن تيار الحركة العربية بدأ بالظهور والبلاد في خضم عمليات التحرير، وكان عبد الرحمن عزام في طليعة من نادى بالعروبة الحديثة مثبتاً عروبة مصر معارضاً النزعة الفرعونية والنزعة الاشورية في العراق[١١]. وتتعالى الاصوات القومية اذ يقوم ساطع الحصري في العراق منذ عام ١٩٣٦ بالرد على طه حسين وغيره وينادي بالقومية العربية، ويدعو مصر إلى زعامة الحركة العربية[١٢].

وفي سورية يقول ذكي الارسوزي باعتبار اللغة أساس عبقرية العرب وسبب وحدتهم القومية. ويلتقي الشباب القومي المسلم والمسيحي في تأسيس حزب عام ١٩٤٥ شعاره، أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة. ويطلق على هذا الحزب اسم (البعث العربي).

وفي ذلك الوقت يتحدث المصريون عن «الرجل المنتظر» الذي سيعبىء الطاقة الثورية لخدمة الأهداف العربية ويقوم جمال عبد الناصر[١٣]. لتحقيق حركة عربية وينفذ الوحدة مع سورية عام ١٩٥٨ - ١٩٦١ بحماسة قوية، تدعمه القوى السياسية القومية في سورية.

ولكن الحركة القومية لم تكن تعتمد نظرية عقائدية، بل لم تكن قد وضعت خطة سياسية كغيرها من الحركات، كالحركة الشيوعية التي اعتمدت المبادىء الماركسية القائمة على الثورة لتحرير طبقة البروليتاريا المستقلة، وكان لها أنصار من المثقفين يتزايدون يوماً فيوم، لفراغ الساحة الفكرية من عقيدة تقدمية. ولكن النزعة الاشتراكية العربية تصبح شعار أكثر الحركات، وتبقى القضية القومية هي شاغل المفكرين.

أما الحركة السلفية فلقد بقيت مستمرة تستغل الايمان الديني. إلا أنها وهي حركة قديمة أصبحت أكثر تنظيماً وتحزباً، وأرادت أن تجدد من نفسها وتعبىء قوتها لمجابهة التيارات اليسارية الشيوعية والاشتراكية والتيار القومي، ولهذه الحركة ايديولوجيتها التي تقوم على مبادىء الاسلام.

ولكن تحت «ظلال القرآن» كان سيد قطب يعلن «ان عقيدة المؤمن هي وطنه وهي قومه وهي أهله» وان عظمة الانسان في كونه «نفحة من روح الله وهو بذلك مستخلف على الأرض» وأن نسبه الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب يحدد عراقته (!...).

العقيدة الدينية

لقد آمن سكان الرافدين والشام باله أسمى هو فوق الالهة الصغرى، وهو إله العالمين جميعاً، أطلق عليه اسم أنو أوايل وكان اله السموات والأرض وهو فوق الكواكب التي اعتبرت آلهةً محلية مع آلهة المطر والنهر واليم...، التي كانت زلفى لدرء الشر وطلب الخير. إن فكرة الله رب العالمين التي جاء بها ابراهيم الخليل من أور أو من حران، هي فكرة شائعة في تلك الأرجاء، كذلك القصص التوراتي، فقد استمده الاحبار اليهود من القصص الرافدي القديم، ولقد تأكد ذلك كله بعد أن تم اكتشاف الرقم التي تتحدث عن العقائد والآداب القديمة في بلاد الرافدين وفي ساحل البحر الأبيض المتوسط.

لذلك فإن مصادر التوراة لم تكن بحد ذاتها أكثر من روايات لاساطير وحكايا وآداب وعقائد كانت سائدة. ولقد انحرف التوراتيون عن عباده الاله التوحيدي الذي كان الايمان به سائداً، وهو إيل، وآمنوا بإله خاص بهم هو يهوه، واعتبروا سليمان خارجاً عنهم عندما آمن بالإله إيل رب العالمين، ولذلك فإن اليهودية لا تقوم أبداً على توحيد العالم بل على توحيد المؤمن بيهوه فقط. وهو اله حاقد عات كان في حقيقته ضد الساميين وهم الكنعانيون اعداء اليهود الذين أمر بقتل نسائهم وأولادهم والقضاء على حرثهم ونسلهم.

إن ربط التوحيد بالنبي إبراهيم هو ربط ببداية التاريخ، إذ أن تاريخ إبراهيم لم يحدد بشكل قاطع بعد، وإن كان يعتقد الآن أنه يرجع إلى عام ١٩٥٠ ق.م تقريباً.

ونحن نعتقد أن توحيد ابراهيم الخليل هو التوحيد الذي ظهر منذ بداية التاريخ في بلاد الرافدين والشام كما أوضحناه، والذي تؤكد عراقته المكتشفات التاريخية، دون أن يرتبط هذا التوحيد أثرياً بنبي معين، سواء أكان إبراهيم الخليل أو غيره. إن دين إبراهيم الخليل «خل إل» أي صفي الله، يختلف عن دين اليهود المؤمن بإله اسرائيل «يهوه».

وإن الله، رب العالمين، يختلف عن أي مفهوم آخر للالهة عرف في الشرق الأقصى أو في الحضارات القديمة في المكسيك وامريكا الوسطى.

هو واحد لا شريك له «لم يلد ولم يولد وليس له كفواً أحد». ثم هو غير محدد ولا شبيه له «وليس كمثله شيء». ثم هو أزلي وخالد «هو الأول والآخر». وهو عليم قدير «وانه يعلم الغيب وما يخفى».

هو فوق الكائنات وفوق الأشكال وفوق كل قوة وكل حجم وكل حد. هو المثل الأعلى والسر الكبير، وهو فوق الكون لأنه خالق بالكون كله ويعرف جميع خفاياه. ومع ذلك فلقد صور القرآن الكريم معنى الله بآية كريمة من [سورة النور: ٣٦] ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾، (فهو الاشعاع السديمي الذي تكونت منه السموات والأرض) ﴿**مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة والزجاجة كأنها كوكب درّي**﴾ (هي صورة أدبية لتوضيح المعنى) ﴿**يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية**﴾ (ان وقود هذا المصباح يأتي من لا زمان ولا مكان محدد ﴿**يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار**﴾ (وهو نور لا علاقة له بالنار المؤذية) ﴿**نور على نور**﴾ (انه بتعريف بسيط مختصر نور مطلق) ﴿**يهدي الله لنوره من يشاء**﴾ والله يهدي من يستحق، إلى الكشف عن نوره.

لقد تحول المجتهدون وأهل الكلام عن البحث في ماهية الله إلى الحديث عن قوته الفاعلة التي دفعتهم الى تفسير الكون والطبيعة والانسان على أساسها. وتدخلت هذه القوة في تفاصيل التصرفات البشرية، حتى أصبح مفهوم الله أقرب إلى مفهوم الحاكم الأعلى الذي يفصل في الذنوب ويثيب الصالح بالجنة ويعاقب المذنب بالنار، وتساءل الفقهاء عن دور الانسان في تقرير ظروفه وقدره ومصيره، فكان الاتجاه فيما جاء في كتاب الله ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾ [الزلزلة: ٨].

ان مفهوم الاله المطلق الذي لا نظير له وليس هو من مادة وليس له شكل، هذا الاله الذي يختزن اسرار الكون والزمان، ماضيه وحاضره ومستقبله، هذا المفهوم، قد تجاوز مفهوم الله الحاكم الاكبر والذي يحاكم الخاطئين الذين اغواهم الشيطان، ولكن دون أن تتوضح حدود سلطة الشيطان هذا الكائن فوق البشري ومسؤولياته أمام الله.

إن الله بمفهومه العميق هو خالق الكون، وان الانسان المؤمن والذي يقف مباشرة وبمفرده أمام هذا الكون مزوداً بالعلم، انما يسعى الى اكتشاف اسرار الكون. وتاريخ الحضارة هو اكتشاف مستمر لاسرار الكون. والعلاقة الحيوية الدائمة التي تشكل التاريخ والحضارة هي علاقة الانسان بالكون، وبقدر حجم الايمان بعظمة هذا الكون تتحدد المعرفة والعلم الذي يمتلكه الانسان، والذي يكتسبه من اكتشافه لاسرار الوجود والطبيعة، و «**﴿إنما يخشى اللهَ من عباده العلماء﴾**.

لذلك فإن الحض على العلم والكشف عن سر الحياة والكون، من أبرز الاوامر الالهية التي وردت في القرآن الكريم.

﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾. والكشف عن سر الكون هو الحضارة، ويتم هذا الكشف عن طريق العقل وليس عن طريق التجلي فهذه طريقة الانبياء في المعرفة تأتيهم عن طريق الوحي والملائكة. أما الانسان فإن معرفته لا تتم بالوحي ولا بالتَّصوف والانجذاب، وإنما تتم بمخاطبة العقل الالهي المطلق بواسطة المنطق والعلم الذي حض الله عليه كما حض على العمل.

إن هذا المفهوم المثالي لله سبحانه، ينسجم مع تفسيرنا للحضارة والثقافة. فالثقافة هي معرفة أسرار الحياة والانسان، والحضارة هي حصيلة هذه المعرفة مجسدة في آيات وآثار وتراث ممتد مع الزمن إلى المستقبل.

التوحيد الذي قام عليه الاسلام، يجب أن يفهم بمنطق هذا العصر. ونحن لا نريد بذلك أن نغيّر مفهومه الاصلي، ولكننا نريد أن نعدّل تفسيره الفقهي وأن نوضحه بلغة متداولة لكي يكون أكثر فهماً وأكثراً التصاقاً بالاهداف الإصلاحية التي يسعى إليها تحقيقها المسلمون والعرب.

فالتوحيد يعني أصلاً توحيد الهدف، توحيد العقيدة، والله وحده هو الحق المطلق، ﴿وما عند الله خير وأبقى﴾ وهو موئل المؤمنين وملاذهم الأجلّ.

ولذلك فإن الشرك بالله هو من أكبر الكبائر، وهو خروج عن الهدف والعقيدة، ولقد أكد القرآن الكريم في جميع سوره على التوحيد وندد بالكفر والشرك بالله الواحد الأحد.

﴿إن الله لا يغفر أن يُشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨].

إن الوحدة الحقيقية للمسلمين كانت كامنة في معنى التوحيد، فالمؤمن الذي لا يفصله عن هدفه أي كهنوت أو وسيط، كان يلتقي مع أي مؤمن آخر في أية رقعة من أرض الاسلام الواسعة، في وحدة الاهداف، ولم تكن الأخوّة في الاسلام إلاّ الآصرة الثقافية المقدسة التي تجعل من المسلمين أمة واحدة على اختلاف اللغات والأجناس، ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة. وأنا ربكم فاعبدون﴾ [الأنبياء: ٩٢]. وفي الحديث الشريف «ليس منا من دعا إلى عصبية».

وهذه الرابطة غير العرقية، هي رابطة ثقافية ايديولوجية، يجب أن يعتمد عليها أصحاب الدعوة الحديثة الإسلامية السياسية أو الثقافية لتحقيق أهداف وحدوية على أساس ديني، معتمدين على عقيدة جاهزة وكتاب مرجعي واسع. ولكن إذا لم تستطع هذه الدعوة تحقيق أهدافها فلأنها ما زالت تقوم على أفكار ثابتة وتراث سلفي، فيما يشترط العصر العربي الحديث ايديولوجية توحيدية مستقبلية لا تهمل التاريخ وتتمم منجزات الحضارة.

وكذلك كانت الحركات التوفيقية التي أرادت أن تدمج عقيدتين مختلفتين، عقيدة سلفية وعقيدة مستقبلية، هي من الحركات الفاشلة ولم تستطع تحقيق الاصلاح لبنيتها المتناقضة ومع ذلك كان لا بد للقوميين أن يعتمدون على فكرة التوحيد، لأنها من الثوابت القومية عليها يبنون نظريتهم.

لم يشأ العرب الحديثون أن يقيموا ايديولوجيتهم على أساس ديني سلفي، كذلك لم يكن مقبولاً أن يلغى من تاريخ الأمة العربية أعظم انجاز حضاري انساني تحقق في ظل الاسلام.

وتقوم القومية العربية على وحدة التاريخ؛ بمعنى أن التاريخ منذ بدايته وحتى اليوم هو وحدة لا يمكن الغاء أي مرحلة من مراحلها أو أي إنجاز من إنجازاتها. وهو تاريخ واحد بخيره وشره بانتصاراته وخذلانه، بأوجه وحضيضه. واتساع رقعة هذا التاريخ عرضاً أو عمقاً يعبر عن حجم العمران السياسي والحضاري الذي تحقق على ساحة هذا التاريخ، ثم ان اتساع المشاركة في بناء هذا التاريخ، والإندماج القومي والإسهام في بناء احداث هذا التاريخ ومنجزاته، يحدد حجم الأمة وحجم فعالياتها الحضارية.

إن الزمان والمكان هو الذي يحدد الابعاد الاساسية لأمة من الأمم ولحضارة من الحضارات، والزمان هو الانسان، والمكان هو الأرض الذي تحقق عليها وجود هذا الانسان، وعليها أقام مرتسماته الحضارية.

فالتاريخ المشترك وقوامه الزمان المشترك، يتألف من المجموعة البشرية التي ترتبط بروابط المسؤولية الواحدة، مسؤولية العطاء والابداع، وهو الانتماء الحقيقي وليس الشكلي، فرابطة الدم هي رابطة شكلية نظرية، أما رابطة المسؤولية فإنها تصدر عن الانتماء الطوعي الفاعل.

وإذا كان الزمان هو التاريخ وهو الانسان، فإن الانسان بذلك كائن تاريخي، أو كائن حضاري، ولا تتحدد هويته الا من حيث تكوينته الحضارية هذه. والأمة هي مجموعة من البشر تربطها زمانية واحدة. والقومية هي الأمة من خلال مرتسمها التاريخي الحضاري.

لقد مضى نهائياً العهد الذي يقيم بناء الأمة على أسباب عرقية، وليس من واجبنا أن نسترجع النظريات التي قدمها الغرب عند الحديث عن القوميات. وذلك أن مفهوم القومية العربية، يبقى مختلفاً ولا يمكن تطبيق أي تعريف للقومية العربية إلا التعريف التاريخي الحضاري.

والانسان صانع هذه الحضارة هو عضو في كلية اجتماعية تتبادل المعرفة والتجربة وتتعاون لبناء هذه الحضارة، ومن حقه أن ينتسب الى هذه الحضارة التي أسهم في صنعها، ومن حقه أن ينعم بثمرات هذه الحضارة. ويقاس حجم انتمائه بمقياس عطائه وابداعه واخلاصه لحضارته.

إن الرابطة الحضارية هذه، هي ذاتها الرابطة القومية التي تربط الفرد بالأمة، هي رابطة المشاركة الثقافية للكشف والابداع والعمل ضمن عقيدة التوحيد.

إن هذا التوضيح يكشف لنا عن السبب الذي جعل المسلمين أمة تجوزا، وكان من الممكن أن يكونوا أمة بالمعنى القومي لولا الجذور اللغوية والثقافية المختلفة التي تحدد هوية كل أمة من أمم المسلمين. ولذلك فإن العرب أمة ذات جذور واحدة مشتركة وكذلك الفرس والترك، ولم يمنع ذلك أن تكون بين هذه الأمم عوامل مشتركة، وحدت اتجاهاتهم تحت ظل الاسلام.

ان الاسلام بالنسبة للأمة العربية هو ذروة هامة في حضارة هذه الأمة، وهي ذروة لأنها وسعت حدود هذه الأمة، ومع أن أصول العرب وهم الرافديون والفينيقيون، كانوا يتكلمون اللغة العربية الأم، فهم أصل العرب، إلا أن ثمة شعوباً أصبحت عربية بعد أن تمازجت مع العرب واشتركت في نشر الدعوة العربية وهي الاسلام، بكل إيمان وتضحية.

ثم هي ذروة لأنها صدرت عن العرب في الجزيرة بعد عهد طويل من الجاهلية التي حجبتهم عن جذورهم الحضارية في العراق والشام واليمن.

ثم هي ذروة لأنها قامت على العقل والعدل ووضوح الهدف، وانتشرت بسرعة خارقة وكان العرب «أرحم الفاتحين في التاريخ».

وأخيراً هي ذروة لأنها أنشأت حضارة امتدت على أكبر مساحة من العالم، وأشعت هذه الحضارة على العالم، ولم تنعكس فوائد هذه الحضارة على العرب فقط بل على الذين نشأت في أرضهم، فالعرب لم يكونوا مستعمرين لأنهم لم ينقلوا الخيرات إلى أرضهم في الجزيرة، ولم يستنزفوا جهد الآخرين لمصالحهم. بل جعلوا في كل مصر أو قطر دويلة تهتم بمصالح هذا المصر أو القطر. ويبقى الشرط الأساسي والذي لم يتحقق دائماً مع الاسف، هو الارتباط بالمركز أو العاصمة والولاء للخليفة الواحد.

لقد شكل العرب مع ذلك قومية متميزة لأن تاريخهم البعيد وحضارتهم حددتا أبعاد هذه القومية، وليس من الممكن بعث هذه القومية، أو تحديد معالمها الايديولوجية إلا بالاعتماد على تاريخ هذه الأمة وعلى تراثها وعلى أهدافها الانسانية.

فإذا كان التاريخ والحضارة هما البعد الظواهري للأمة العربية، فإن الانسانية هي البعد الجوهري.

ولذلك كانت الدعوة القومية اليوم، منسجمة مع التطلعات الانسانية المعاصرة، التي تنادي بحماية الذاتيات الثقافية لإغناء الثروة الحضارية والانسانية، والتي تنادي بتفاعل الثقافات، على أساس متبادل من الاحترام والتقدير دونما تفوقية أو استغلال(١٥).

العقيدة والعالمية:

العقيدة الدينية التي قامت عليها الدولة الاسلامية، كانت هي الإسلام، الذي تحددت أبعاده الايديولوجية من خلال مصادره الاساسية، الكتاب والسنة والقياس والاجماع والمصالح المرسلة والاجتهاد، فلقد سأل الرسول معاذ ابن جبل حين أرسله قاضياً على اليمن قائلاً له: بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال رسول الله ﷺ: فإن لم تجد؟ قال، فبسنّة رسول الله ﷺ: قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فقال الرسول «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله.

وخلال التاريخ الطويل الذي تنامت فيه دولة الاسلام، كانت العقيدة تزداد عمقاً وتطوراً نظراً لازدهار علم الكلام والاجتهاد، وظهور فرق فكرية كالمعتزلة والمرجئة واخوان الصفا.

ولكن ارتباط الاسلام بالدولة جعله رهين التبدلات التي تحصل لهذه الدولة، سواء كانت هذه التبدلات فكرية أو تبدلات مصيرية سياسية.

ولا نريد أن نسترجع التاريخ، ولكن ارتباط رقعة كبيرة من الأرض بالدولة العثمانية لم يرحم أبناء هذه الرقعة وهم شعوب وقوميات مختلفة، من الاهتزاز السياسي والعقائدي عندما ضعفت هذه الدولة أو عندما انهارت وتلاشت.

لقد كانت العقيدة الاسلامية بمصادرها ومبادئها قادرة أن توحد بين الشعوب الاسلامية على اختلاف اجناسها. ولم تسع الى الانفصال الا إذا كانت غير مؤمنة بتلك العقيدة كما حدث في البلقان، ولكن العرب استمروا على ولائهم للدولة على اختلاف نزعاتها وانتماءاتها القومية، لاعتقادهم بأنهم هم أصحاب النظام الاسلامي أصلاً. فالنبي منهم والقرآن بلغتهم والدعوة تحققت بدماء أجدادهم، ثم إن الخليفة العربي في بغداد هو الزعيم الروحي والسياسي للدولة وكان منهم، ولم

يشعروا بفقدان هذا الامتياز الا في الحكم العثماني، عندما نقل العثمانيون الخلافة الاسلامية الى سلاطينهم دون أن يعترف العرب بذلك أبداً.

ثم إن نشر الاسلام خارج الحدود العربية لم يكن للعرب أن يعترضوا عليه، لأن الدين الاسلامي هو هدى للناس أجمعين وأن الله هو رب السموات والأرض ورب العالمين. وإن فكرة العالمية لم تلق أي اعتراض، ولم يدع العرب يوماً رغم شعورهم بأنهم حماة النظام الاسلامي، بأية أفضلية على الآخرين إذ **﴿ليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى﴾**. وان طاعة أولي الأمر أمر إلهي **﴿وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم﴾** و **﴿إنما المؤمنون أخوة﴾**.

العقيدة القومية:

تتألف الأمة من مجموعة بشرية تنتمي إلى عقيدة معينة، ويجمعها عامل ثقافي معين، وتباشر فعاليات متضافرة لبناء حضارة ذات هوية قومية.

إن هذا يعني أن الأمة تقوم على أساس أولي ثابت هو العقيدة، وعلى عامل ثقافي محدد تحدده اللغة.

وانها مؤلفة من مجموعة بشرية تملك ارادة الانتماء الطوعي وليس القسري.

وإن هذه المجموعة تباشر فعاليات يكمل الواحد منها الآخر لتحقيق هدف حضاري.

وأن الحضارة هي الهدف القومي، ولذلك فإنها مرتبطة بهوية هذا الهدف.

ومن المؤكد أن الأمة لا تتألف من عنصر أو جنس محدد، فلقد ثبت أن النظريات التي تقوم على هذا المبدأ لا تجد مثالاً صرفاً لها.

كذلك لا تؤلف وحدة العقيدة وحدها أمة، ولكنها تؤلف مجموعة ثقافية. ولا يشترط للبرهان على وجود أمة أن تكون موحدة سياسياً، ولكن يشترط في الامة أن تكون موحدة حضارياً وثقافياً.

إن السمة الاساسية لوحدة الأمة العربية حضارياً تتوضح في وحدة اللغة العربية وفي وحدة الايمان.

لقد كانت اللغة العربية هي الرابط الروحي والمادي والتاريخي والحضاري الذي يوحد أواصر افراد الأمة العربية. وكانت اللغة الوسيلة الأكثر فعالية لبناء حضارة موحدة عبر تاريخ طويل.

لقد ابتدأ تاريخ الأمة العربية منذ أن ابتدأت اللغة العربية في التاريخ. وابانت المكتشفات الاثرية، أن اللغة التي كان يتحدث بها الأولون على ضفاف الرافدين وحتى شواطىء البحر الأبيض المتوسط إلى اسبانيا، كانت اللغة العربية الأم. خمسة آلاف عام على الأقل وهذه اللغة هي الوسيلة الحضارية لشعوب توحدها اللغة والعقائد على امتداد المسافات وتعدد السلطات.

إن اللهجة الاكادية والآشورية الأولى والايبلائية والعمورية، هي لهجات اللغة العربية في مرحلة ولادتها، وأن اللهجة الارامية والآشورية الثانية والكنعانية ومنها الفينيقية والكلدانية، هي جميعها لغة واحدة وهي اللغة العربية في مرحلتها الثانية، وأن اللهجة النبطية واللهجات الحجازية هي اللغة العربية التي سبقت لغة القرآن الكاملة الخالدة، وهي احدى اللهجات المحلية والمألوفة، ولم تكن لغة سماوية لا علاقة لها بالانسان وتاريخه.

ولقد كرم الله العرب إذ جعل لغتهم هي لغة رسالة الاسلام ولغة كتابه الكريم. ولكن كما كانت لغة القرآن قديمة جداً تعود إلى بداية التاريخ، كذلك كانت عقيدة الاسلام قديمة ترجع إلى بداية التاريخ.

البحث عن النظرية القومية:

إن الحركات القومية التي فصلت الدول غير التركية عن جسم الدولة العثمانية، وتشكلت بعدها دول تعتمد على مبدأ القومية، دفعت العرب الى البحث عن هويتهم لانشاء دولة مستقلة تعتمد على تاريخها وحضارتها في بناء مستقبلها.

لقد تجاوزت الحركات القومية موضوع الدين دون أن تتخلى عنه، وكانت أمام هذا الخيار لعدة أسباب.

الأول: لأن الوحدة الدينية السياسية التي كانت تشمل مجموعة كبيرة من الاقاليم، لم تعد موجودة.

ثانياً: لأن الأرض العربية تحتضن ديناً آخر غير الاسلام هو الدين المسيحي، ولقد احترم الاسلام هذا الدين وأوصى بأهل الذمة وجعل لهم مكاناً ممتازاً.

ثالثاً: ان تدهور الدولة الاسلامية كانت نتيجة لتخلف الركب الاسلامي عن الركب الحضاري الغربي.

لذلك وجد العرب أنفسهم أمام خيار دولة حديثة لن تضم الا أمتهم العربية، وأنه لا بد من احترام أخوة في العروبة هم المسيحيون، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. ثم كان لا بد من الجواب على التحدي الحضاري الغربي بتعبئة الامكانيات على أساس علمي عقلي وليس على أساس ديني غيبي.

وقد رأينا أن حركة القومية العربية سواء التي أعلنت عن نفسها على أسس دينية أو أسس علمانية كانت حركة اصلاحية، وكان لا بد لها أن تأخذ من الغرب أسباب تقدمه، ولكنها في ذلك أيضاً، لا بد أن تقاوم التحدي الغربي الذي تبدى بالاحتلال العسكري وبالتأثير والتبشير الثقافي، وبالدراسات التي تندد بالدين الاسلامي وبتاريخ المسلمين وحضارتهم، على الرغم من ظهور مستشرقين أرادوا بشكل أو بآخر الادعاء بإنصاف الحضارة التي قدمها المسلمون والعرب عبر التاريخ.

ولأنها حركة اصلاحية تساءل المصلحون في بداية هذا القرن، ما إذا كانت الحضارات الغابرة، التي كانت أولى الحضارات الانسانية والتي ظهرت في وادي النيل وفي ما بين النهرين وعلى شواطىء البحر الأبيض المتوسط، ما زالت صالحة للاستمداد منها وإكمال رسالتها الحضارية في العصر الحديث.

لا شك أن فكرة القومية ظهرت أولاً في الغرب منذ القرن الثامن عشر. وكان لا بد لرجال الاصلاح العرب أن ينتبهوا الى أهمية هذا التكتل، ولكن منطلقات الغرب كانت تقوم على أساس عرقي، بينما وجد المصلحون أن تعريف القومية على هذا الأساس لا يستقيم مع الواقع، إذ أن المصلحين أكثرهم كانوا ينتسبون عرقياً الى أرومة غير عربية، عدا أن مصر ذاتها ما كانت لتقتنع بالرابطة العربية بعد أن قدمت الدراسات الأثرية منذ عهد نابليون وبعد اكتشاف الهيروغليفية على يد شامبليون، معلومات هامة عن التراث الفرعوني وأسبقيته الحضارية.

على أن سيطرة الغرب على البلاد العربية بدء باحتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٩ إلى تونس عام ١٨٨١ ، ثم احتلال مصر من بريطانيا عام ١٨٨٢ . ثم تقاسم الغرب السيطرة الاوربية على جميع البلاد العربية بعد عام ١٩١٤ وانحلال السيطرة العثمانية الاسلامية، قد فسح في المجال لانتشار الثقافة الاوربية. وكان ذلك عن قناعة المصلحين أنفسهم والساسة مثل الخديوي اسماعيل. ثم انقلبت المواقف وتضافرت الجهود لمناهضة النفوذ الاجنبي، ولتعميم الاصلاح، على أن الحركة

العربية كانت مجزأة ولم تكن ثورية بل تطورية، ولم تكن اشتراكية بل ليبرالية. وبقيت فكرة القومية غائمة، وحل محلها اتجاه علماني تغريبي يؤكد على اعتماد العلم والحضارة الحديث، وهو اتجاه اقرب الى الاتجاه القومي، وثمة اتجاه آخر سلفي، واتجاه ثالث علماني اشتراكي.

وعندما أصبحت القضية الفلسطينية شاغل العرب من المحيط الى الخليج، توحدت الجهود العربية لمقاومة اسرائيل وبخاصة في حرب تشرين ١٩٧٣ ، وكانت هذه القضية سبباً ملحاً للبحث عن ايديولوجية عربية تستطيع أن تقف أمام الايديولوجية الصهيونية، فما هي هذه الصهيونية؟

تبدو الصهيونية ذات بعدين بعد ديني يربط يهود العالم بوهم الميعاد برباط مقدس، وبعد قومي يدفع باليهود في أنحاء العالم والمضطهدين حسب اعتقادهم ان يبحثوا عن جامعة قومية تجمعهم على الرغم من انتماءاتهم التاريخية المختلفة. ولقد بدأ هذا الاتجاه بإنعاش اللغة العبرية وجعلها لغة اليهود القومية، بعد أن أهملت زمناً طويلاً وكانت فقط لغة دينية.

وكان على العرب أن يبحثوا عن نظرية قومية وعن عمل قومي. وبدا العمل القومي متنامياً في دعم جامعة الدول العربية ومنظماتها وفي إقامة الأحلاف والمعاهدات والاتفاقيات وإنشاء المصارف العربية الاسلامية، وكان لظهور البترول دوره الكبير في تبادل رؤوس المال والأيدي العاملة وتشجيع التجارة وانشاء الجامعات يدرس فيها اساتذة عرب من مختلف الاقطار.

ولكن النظرية القومية لم تتضح معالمها، على الرغم من أن مجابهة اسرائيل قد أعطت فرصة قوية لنشوئها، ولعل ذلك يعود إلى اختلاف وجهات نظر المثقفين في طريقة المجابهة.؟

ويرى أصحاب الاتجاه الليبرالي، أن قوة اسرائيل تكمن في مبادئها الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بمبادىء أمريكا وأوروبا، وأنه لا بد من الأخذ بهذه المبادىء لقطع الطريق على الروابط الاسرائيلية ـ الامبريالية.

ورأى الشيوعيون سابقاً، إن الصراع القائم مع إسرائيل يشمل الصراع مع جميع القوى الامبريالية. ولذلك لا بد من تغيير الانظمة العربية وجعلها ماركسية

تستطيع أن تجابه إسرائيل وحليفاتها مستفيدة من قوة الدول الشيوعية في العالم والمناهضة لليبرالية.

والحق إن المرتكز الأساسي الذي يقوى من وجود اسرائيل، هو المرتكز الديني التوراتي الذي يزعم أن الأرض المقدسة من النيل إلى الفرات أرض موعودة لبني اسرائيل. ولأن التوراة هو الكتاب المقدس المعترف به من جميع الاوربيين والامريكيين في العالم، فإن الدعوة لاسرائيل تجد مبررها لدى العالم من خلال الكتاب المقدس، وهو المصدر الأول للثقافة التاريخية في العهد القديم(١٦).

ونظرة سريعة على التاريخ الحديث خلال القرنين السابقين تبين لنا أن الصهيونية غير اليهودية تحتل مساحة واسعة من الفكر الغربي(١٦). وأنه لا بد من الاعتماد على التاريخ العلمي لدحض وتغيير الوهم الذي يبثه التوراتيون والذي يؤسس قوة الصهيونية واسرائيل على حد سواء.

التوراة وعلم الآثار:

لقد قدم علم الآثار اكتشافات هامة على الأرض العربية في مصر والعراق وسورية والأردن ولبنان تبين أن ما ورد في التوراة من احداث لا يشكل منعطفات هامة في التاريخ القديم، بل هي احداث لم تتأكد أثرياً أبداً، بل وردت في معرض المثال على أخطاء الافراد والشعوب، والغضب الالهي الذي تجلى في زوال مدن مثل سدوم وعموره لضلال سكانها(١٧).

ورغم حرص اسرائيل وجميع الاثريين التوراتيين على تأكيد الاحداث التوراتية، فإن النتائج لم تكن مفيدة أبداً، بل على العكس فإن جميع المكتشفات تؤكد الأحداث الكبرى التي لم ترد في التوراة.

لقد عاصر مدونو التوراة فترة تاريخية محددة تعود الى عهد السبي، فكتبوا عن تلك الاحداث، ثم نلاحظ انقطاعاً في تتابع الأحداث لكي نقرأ شيئاً من تاريخ اليونان في الشرق.

ولقد كشفت الرقم المسمارية عن اللغة والعقائد والأساطير القديمة(١٨) وأبانت أن القصص التوراتي استمد منها وحوّرها لصالح اليهود المنفيين في بابل.

ثم إن طبقات الأمم التي عاشت من الرافدين الى سيناء كما وردت في التوراة غير صحيحة. ولقد وردت الأمم بأسماء اشخاص، فنوح وهو من سلالة آدم ولد له

ثلاثة أولاد، سام وحام ويافث (ومن هؤلاء تفرقت جزائر الأمم بأراضيهم، كل إنسان كلسانه حسب قبائلهم بامهم) (التكوين ح - ١٠) ويتابع التوراة لكي يعتبر العيلامين والآشوريين والآراميين هم من أبناء سام، ولكي يفصل الكنعانيين من الأسرة السامية ويربطهم بالآريين هم وأبناء كنعان صيداً واليبوسي (القدس) والأموري وأروادي (أرواد) والحماتي (حماة) وغيرهم.

وهكذا فإن تصنيف الامم والشعوب في التوراة غير صحيح ومرفوض من جميع الأثريين، ذلك أن اللغة هي التي تحدد الأجناس.

على أن التناقض الواضح في التوراة قد أساء جداً للمطالب الصهيونية، ويكفي أن يصرح بأن وجود إبراهيم في الأرض المقدسة كان استيلاءً.

«وقال أنا الرب (يهوه) الذي أخرجك من أور الكلدانيين ليعطيك هذه الأرض لترثها» وقام ابرام فرأى من يقول له: «إن نسلك سيكون غريباً في أرض ليست لهم ويستعبدون لهم فيذلونهم أربعمائة سنة، وبعد ذلك يخرجون بأملاك جزيلة».

أما قصة سدوم وعموره التي يحاول الصهاينة اثباتها عبثاً لتأكيد قصة ابراهيم وابن أخيه لوط، فهي كالتالي: (وإذا أشرقت الشمس على الأرض دخل لوط إلى صوغر، فأمطر الرب على سدوم وعموره كبريتا ونارا من عند الرب من السماء).

وصعد لوط من صوغر وسكن في الجبل وابنتاه معه. وقالت البكر للصغيرة أبونا شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الأرض، هلم نسقي أبانا خمراً ويضطجع فنحي من أبينا نسلاً، فسقا أباهما خمراً، وفي تلك الليلة دخلت البكر واضطجعت... ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها. وحدث في الغد أن البكر قالت للصغيرة، إني قد اضطجعت البارحة.. فسقيه خمراً الليلة أيضاً فادخلي اضطجعي، فستنجبين من أبينا نسلاً. وقامت الصغيرة واضطجعت فولدت البكر أبناً ودعت اسمه «موآب» وهو أب الموأبيين الى اليوم. والصغيرة أيضاً ولدت ابناً ودعت اسمه بن عمي (عمون) وهو أبو بني عمون الى اليوم (التكوين ح ١٩).

هكذا تنشأ الشعوب والدول حسب التاريخ التوراتي، فأي تكريم لهذين القومين الكبيرين؟!.

ويذكر التوراة نفسه إن ابناء ابراهيم إنما ولدوا ونشأوا في حران الآرامية، وان يوسف وولديه عاشا في مصر مع امهما المصرية. فإلى ماذا يستند الحق بالأرض الميعاد، إذا كان بنو اسرائيل هم غرباء عن هذه الأرض.

ثم إن الاله الذي وعدهم لم يكن الله رب العالمين، بل هو رب بني اسرائيل يهوه، ولم يؤمن هؤلاء أبداً باله ابراهيم وهو الله تعالى.

العلم والتاريخ:

إن قيام الايديولوجية العربية على التاريخ، هو مبدأ علمي يعتمد على الحفر الأثري والوثيقة التاريخية، والتاريخ ليس هو التوراة. لقد أبانت الاكتشافات الأثرية أن ما ورد في التوراة الذي كتبه الاحبار خلال خمسة قرون متعاقبة، لا يمكن أن يكون مصدراً وتاريخاً يرجع إليه في تحديد تاريخ المنطقة، أو تاريخ بداية العالم، وإنما هو كتاب لتأريخ قصص بني اسرائيل التي لم تثبت ولم تتأكد بعد.

واعتماد النظرية العربية على التاريخ والآثار، يعيد النظر كلياً في هوية الأمة العربية كما يعيد النظر في هوية اسرائيل التي تهدد الوجود العربي اليوم.

إن الاكتشافات التي تمت في أريحا دحضت كل وهم يتعلق بالتاريخ الاسرائيلي، كذلك كان لاكتشاف وثائق ايبلا، في عام ١٩٧٥ فرصة لاعادة النظر في علاقة التوراة بالتاريخ. ويرى ماتيه[١٩]. «من المؤكد أن أسفار الكتاب المقدس المتعلقة بالأجداد الأوائل ليست متجانسة، وليست مرتبطة بفترة تاريخية واضحة المعالم، فهي ذات أصول متباينة، وتشير بشكل غامض الى فترة قديمة سابقة لزمن موسى. إن مشكلة الوجود التاريخي للاجداد الاوائل مروراً بمشكلة التحديد الزمني لوجودهم هي مشكلة واهية، ولا يمكن حلها بشروط تاريخية حقيقية».

إذن هل كان طه حسين على حق، عندما قال: «ان تاريخ وجود ابراهيم الخليل لم يتوضح أثرياً بعد»، ويختلف علماء الغرب اختلافاً بينا في تحديد عصره، ويرى (اولبرايت) أن عصر ابراهيم الخليل يعود الى فترة ازدهار تمت في هذه المنطقة حوالي عام ١٩٠٠ ـ ١٨٠٠ ق.م.

وينتقد (ديفر) هذه النظرية بحجة أن المدن التي ذكرت في التوراة لم تكن مأهولة في ذلك الوقت.

ويرى (فان سيترز) أن قصص ال ابراهيم لا تتعدى عصر الحديد. ويرى (تومسون) أن قصة ابراهيم تعود إلى عهد السبي ٥٨٠ ق.م وليس إلى عام / ١٩٠٠ ق.م/.

وعند الكشف عن ايبلا (سورية) اعتقد فريدمان أن ابراهيم الخليل يعود الى عام /٢٣٠٠ ق.م/.

وهكذا ما زالت مسألة «الاجداد» تشغل اهتمام الاثريين دون أن تجد لها ما يؤكدها أو يحدد تاريخها وأحداثها كما يقول ماتيه[١٩].

التراث الحضاري:

أصبحت كلمة التراث صعبة، عند الحديث عن القومية لاسباب مختلفة:

فالتراث بالنسبة للسلفيين هو مجموعة المصادر الدينية والاجتهادات الفقهية، والتراثيون منهم، ينادون بالعودة الى الاصول بصرف النظر عن العصر الحاضر ومنجزاته.

وهي صعبة عند التقدميين لأن التراث يحمل في طياته كثيراً من الأمور الفجة أو الأمور التي لا تتفق مع واقع العصر، وان عملية تنقية التراث ستكون صعبة أيضاً.

على أن التراث عند المؤرخين، هو «مجموعة الآثار والمكتشفات والمصادر المخطوطة والتقاليد الابداعية الاصيلة التي تركها السلف عبر مراحل التاريخ القديم والتي تشكل الثروة الحضارية». والثقافة القومية يجب أن تكون استمراراً مستقبلياً لهذا التراث الحضاري، وبما أن المنجزات المستقبلية لن تكون كلها ناضجة ولن تكون كلها صالحة لكل زمان، فإن هذا يفسر طبيعة التراث الحضاري بخيره وشره. فليس القصد أن نكرر التراث، بل المهم أن نكون استمراراً حياً له، لكي تبقى الحضارة العربية حية متطورة. ولا تتطور الحضارة دونما احتكاك بالحضارات الأخرى. فالحضارة إذا كانت واحدة فهي غنية بتنوعها.

ولكن الاحتكاك يختلف عن الانتماء والاندماج. والذين دعوا في بداية هذا القرن الى الأخذ بالحضارة الغربية، كانوا مغالين، بل كانوا يدعون إلى الانتماء كما رأينا. وهو أمر مرفوض قومياً ومرفوض عالمياً أيضاً، فالحضارة عندما تكون غربية فقط تصبح فقيرة تأخذ من معين واحد مكرور. والقضاء على الذاتيات الحضارية أو تحديدها هو قضاء على الحضارة العالمية ذاتها.

ولقد استطاعت الخطة الشاملة للثقافة العربية[20] ان تحدد معالم الحضارة القومية وهي تتحدث عن الثقافة القومية، نوجزها بالنقاط التالية:

- الثقافة القومية ليست انكماشاً ولا امتيازاً بل هي ثروة قومية وانسانية وهي العنصر المحرك لمتابعة الأمة تطورها وابداعها.
- تنطوي الثقافة القومية على الخصوصية القومية من حيث الانتاج وعلى الخصوصية العمومية من حيث الوظيفة.
- تقتضي الثقافة القومية وجود تراث روحي وشخصية اجتماعية واحدة تربطها لغة واحدة وعادات وتقاليد واحدة.
- إن ثقافة الأمة العربية هي قوام شخصيتها والمعبر عن ذاتيتها.
- تتجدد الثقافة القومية باستمرار، وتتغذى بالموروثات العريقة والقدرات الابداعية وبتمثيل الثقافات المعاصرة.
- تحدد الثقافة العربية الهوية العربية وتبرز أصالتها وخصوصيتها.

الحضارة والقومية:

تتحدد أصالة الأمة العربية بخصائص حضارتها، وهي العراقة - الانسانية - الشمولية - الروحية - التفاعل مع الثقافات العالمية - التطور الحي - الابداع، وأخيراً الصمود أمام الغزو الثقافي[21].

وعندما نتحدث عن خصائص الحضارة العربية فإننا نتحدث عن خصائص الامة العربية، ذلك إن الحضارة هي مرتسم وجود الأمة في التاريخ، والقومية لا تتألف من وجود أمة فقط، بل تتألف من آثار هذه الأمة وهو الشيء المشخص الذي يحدد معالم الأمة وحجمها وخصائصها.

وبقدر ما نغني الحضارة ونشارك في بناء حجمها وفي تطويرها، بقدر ما نكون منتمين الى أمتنا. والانتماء لا يتم بسبب الوراثة العرقية، أي اننا لا ننتمي لأمتنا بسبب أواصر دموية عرقية، بل بسبب أواصر ثقافية. وكثيراً ما تم إغناء الحضارة العربية على يد من لا تربطهم دماؤهم بأصل العرب، ولكن عقولهم وقلوبهم هي التي ربطتهم وجعلتهم من أبناء هذه الحضارة، وبالتالي من أبناء هذه الأمة[22].

والإيديولوجية العربية، هي خطاب نظري وعملي يسعى إلى تحديد معنى الأمة العربية حضارياً، وإلى تحديد صفات المنتمين الى هذه الأمة، وهو يضع شروط

الانتماء على أساس ثقافي حضاري، جاعلاً اللغة العربية ومجموعة العقائد والأهداف الانسانية المشتركة والمثل المقدسة، عوامل لهذه الثقافة التاريخية التي تتمثل بالآثار المنظورة والتراث المكتوب والمأثور، وبالتاريخ الذي يصنف الفعاليات الانسانية والتجارب الابداعية التي تحدد معنى القومية العربية ومعنى الحضارة الحية المستمرة باستمرار هذه القومية.

الفصل الثاني

الذاتية الثقافية والتراث

الثقافة، مبنى ومعنى

يبدأ تعريف الثقافة من منطلق مجازي يقابل كلمة الفلاحة، Culture وهي التدخل البشري في الطبيعة للإفادة من إمكانياتها، ومحاولة إنمائها، أي إلى جعل الأرض أكثر خصباً والحيوانات الأليفة أكثر دعماً لعملية الفلاحة.

ولقد أراد المنظرون أن يستفيدوا من هذا المعنى الطبيعي لكلمة الفلاحة لتصبح في المعنى المجازي؛ التدخل في شخصية الانسان لبنائها وانمائها، وتدريبها لتحقيق رقي المجتمع.

وهكذا فإن الثقافة تبدأ بالمثقف من حيث هو الخلية الحية الفاعلة في مجموعة بشرية.

ولا تحمل الثقافة تعريفاً واحداً في كل المجموعات البشرية، لأنها مرتبطة بهوية تحدد ملامحها القومية المتوارثة، ومن هنا كان ثمة عدد واسع من الثقافات في العالم لا تحددها الحدود السياسية بقدر ما توضحها الهوية الحضارية الثابتة المستقرة، بصفتها التاريخية.

وإذا كانت الهوية الحضارية كياناً تراثياً تاريخياً يمتد من بداية الوجود القومي وحتى اللحظة التي ينتهي فيها الحاضر، فإن الثقافة هي كيان متجدد مستقبلي يمتد من الحاضر الى الزمن القادم.

ومع ذلك، كثيراً ما يبدو تعريف الثقافة مختلطاً بمفهوم الحضارة، إذ أن الثقافة إذا ابتدأت من الحاضر فإنها لا تستطيع أن تقطع علاقتها بالماضي، حيث يقبع التراث الحضاري.

ثمة جهاز حيوي كجهاز التنفس مؤلف من أوردة وشرايين تنقل الدماء الجديدة المشبعة باكسجين الثقافة المعاشة إلى جميع أنحاء الجسم الذي يحتفظ بمخزون حيوي ابتدأ منذ بداية الوجود، وتستمر دورة الدم كدورة الزمان، فلا نكاد نتبين الفرق بين الدم القديم والدم الجديد، لأن ما يهمنا هو ديمومة الوجود معافى من العلل الدخيلة والوافدة.

ويتجلى عدم التمييز بين الثقافة والحضارة في كلمة Culture التي تعني بوقت معاً الحضارة والثقافة، مع أن التمييز كان قائماً في عهد الرومان بين مصطلح Colere اللاتينية، وتعني الفلاحة بمعناها الطبيعي، والثقافة بمعناها المجازي الذي استعمل فيما بعد، وبين كلمة Cultus التي تعني الانتماء للآلهة المقدسة والتي كانت أقرب الى معنى الدين والعبادة. ثم ظهرت الى التداول الاجتماعي كلمة متحضر، للتعبير الاسمى عن كلمة مثقف Kultur حسب تعبير هردر ١٧٨٣ . ثم جاء بعده الفلاسفة، غوته وشيلر وهولدرلاين لكي يربطوا هذه الكلمة بمعنى قومي استغله النازيون عرقياً أسوأ استغلال.

وعندما ظهرت كلمة Culture لأول مرة عند تايلور ١٨٦٩ ، حملت المعنى الشائع اليوم دون أن تتضمن معنى الحضارة، وازدادت هذه التسمية تخصيصاً، بعد تسارع المكتشفات وتوسع نطاق الثقافة المعاشة.

ولكن عندما ظهر كتاب «أفول الحضارة» للفيلسوف الالماني اشبنغلر، ظهر مفهوم الحضارة مستقلا عن مفهوم الثقافة. وبرأيه إن الثقافة تعيش مرحلة النزع الأخير، بعد أن وصلت قمة الرفاه والترف، وأشرفت على السقوط. ويجب القول إن مفهوم الثقافة هذا يقابله في فرنسا مفهوم «المدنية» Civilisation الذي يختلف عند اشبنغلر عن الحضارة، التي تتحدد من خلال الدم والعرق وارادة القوة، ولكنها

تخضع عنده لقانون عضوي ـ الولادة والنمو والفناء ـ أي إن الحضارات مقدراً لها أن تموت. ويتحسر الشاعر بول فاليري على مصير الحضارة المحتوم.

إن الدعوة الى الشوفينية القومية التي نادت بها النازية والفاشية، قد جعلت مسألة الحضارة قضية عرقية لاختلافها عن مفهوم القومية، واقتصر معنى كلمة Culture على الثقافة، واختفى الحديث عن الحضارة، لكي يظهر مصطلح المدنية كمرادف لمصطلح الثقافة ولكن بوصفها انجازاً معاشاً في مجال المعرفة والابداع، ومقياساً لمستوى تطور الثقافة في مجتمع سياسي معين، ونحن ما زلنا نشهد سباق المدنيات بين الدول، كما نشهد طغيان مدنيات على أخرى.

أما الحضارات فهي المخزون الثقافي الذي تخمر عبر العصور، والذي يحدد الهوية القومية، ولقد أصبح يطلق عليه في عرف منظمة اليونسكو، تسمية الذاتية الثقافية.

ولأن خصوصية الحضارة وتميزها عن المدنية أو الثقافة، لم تتضح في الغرب لغة ومفهوماً، فقد استعمل ت.س إليوت مصطلحاً بديلاً «الموروثات الثقافية»، والتي تتجلى في اللغة والدين والدم والبيئة، وهي الخصائص القومية كما يبدو. فالالتصاق بين مفهومي القومية والحضارة، كان هاجساً عند اليوت، وهذا الالتصاق يبرر استعمال كلمة «فكر» (بالحرف الكبير) للدلالة على الذاتية الثقافية كما يقول بول سارتر: (ان الحضارة مرآة الذات، وهي مرآة قديمة تقدم للانسان صورته الذاتية) وإذا كانت الحضارة كامنة في تراث ثقافي متراكم محدد، فإن الثقافة أو المدنية تتجه نحو شكل أفضل للحياة، فهي سعي من أجل مستقبل أكثر غنى، وكينونة أكثر عالمية.

وعندما يكون التراث الثقافي ضخماً واضحاً، فإن الطموح المدني يصبح أكثر مشروعية وأسهل تحقيقاً. ولكن ثقافة الغد التي تبشر بها اليوم ثقافة الحاضر المذهلة بنموها الانفجاري، قد تضعف دور التراث القديم، حسب بعض الآراء، بيد أن كل انجاز مدني حاضر سوف يصبح تراثا منذ اللحظة التي ينتقل فيها الى الماضي، وهذا يعني أن التضخم المدني سيؤول الى تضخم تراثي حضاري.

ويدفعنا هذا التحليل الانتولوجي الى القول: إن القومية ليست خطاباً عنصرياً لا مضمون له ولا كيان مجسد، بل هي تعبير عن جماع الخصائص الحضارية لأمة

من الأمم، متمثلاً في كائنات بشرية فاعلة تتغذى من نسغ ثابت، هو نسغ اللغة والعقيدة والتاريخ المشترك والعادات.

ملامح الهوية العربية:

عند البحث عن الذاتية الثقافية لأمة من الأمم، فإن الهدف لن يكون فلسفياً مجرداً، أو ذرائعياً قومياً عنصرياً، بل هو هدف حضاري. لذلك تتسابق المؤسسات الثقافية والمنظمات العالمية والحركات القومية لتوضيح معالم الذاتيات الثقافية دون أن تلقى رد فعل معاكس، بل هي تلقى تشجيعاً ودعماً. لأن الحضارة الانسانية تنمو وتزدهر تبعاً لازدهار اشكال الثقافات القومية في العالم.

إن المشكلة الأساسية التي تعانيها الامة العربية اليوم، هي في تحديد ملامح الهوية العربية. وينطلق المفكرون في مهمتهم التنظيرية وفق احد منهجين:

منهج مادي رياضي: يعتمد أسساً وقواعد ثابتة يفسر على أساسها الوجود والتاريخ والعلاقات الانسانية، وبالتالي يفسر الهوية الثقافية لمجموعة بشرية محددة.

ومنهج حيوي: يقوم على اعتبار الوجود الانساني وجوداً زمانياً متحركاً وفاعلاً ومبدعاً، وهو مرتبط بالتاريخ وليس بالطبيعة، أي المكان الثابت المنته.

ودون أن نعيد ما أورده أصحاب هذين الاتجاهين من مبررات أو من مآخذ على الجانب الآخر، فإننا نرى أن المذهب الحيوي أكثر انسجاماً مع الذاتية العربية بمعتقداتها وثقافتها وواقعها الاجتماعي وتاريخها.

وحدة التاريخ من خلال الانسان:

ابتداء من التفريق من الزمان والمكان فإننا نستطيع أن نحدد ماهية الانسان، فهو إذا كان كتلة في المكان إلا أنه متحول طالما هو حي. وهو كائن حي، يعرف أنه حي ويعني معنى كونه حياً، فهو صيرورة مستمرة وهو الزمان. وعندما لا يكون حياً أو لا يعني أنه حي، يصبح كالجمادات والحيوانات التي لا تعي معنى أنها حية، فهي خارج الزمان وخارج الحركة والصيرورة.

والزمان هو التاريخ، والانسان هو كيان التاريخ، بمعنى أن حضوره اليوم لا يعني انقطاعه عن حضوره في الماضي السحيق أو في المستقبل الممكن. فجميع

الاحداث والمنجزات التي قدمها الانسان في بيئة اجتماعية أو قومية معينة، هي ملك متوارث قابع في ضمير ولا شعور الانسان مهما تعاقبت أجياله.

إن تركيز الانتباه على وحدة التاريخ يساعدنا على توضيح ملامح الذاتية القومية، فالذاتية القومية لا تنشأ عن أواصر الدم أو أواصر الجغرافية وهي الاواصر المكانية، بل تنشأ عن الاواصر الزمانية الانسانية، وهي أواصر تاريخية حيوية متحركة.

إن هذا يعني أن الحياة لا تخضع لعوامل المكان الجامد إلا في حالات الموت الكامل أو النسبي، أي حالة الانحطاط والمرض والسكون. ولقد تبين في تاريخ الحضارات أنه في كل مرة تخضع فيها الحياة الى القوانين المادية الحتمية، فإن الفعالية الانسانية وحركة التاريخ تتجمدان مما يسبب سقوط الحضارة وتخلف الانسان.

ان الامة التي تضم مجموعة من البشر المتجانسين في ثقافاتهم ومنطلقاتهم وأهدافهم تحدد بتاريخها الملامح الاولى لهويتها. والتاريخ كما ذكرنا ليس الزمن بذاته، هذا الزمن لا وجود له أصلاً الا في مخيلة من يصنع التقويم اليومي أو من يبتكر الساعة الرملية أو الآلية. بل هو الزمن الحيوي، أي الزمن الانساني، وحصيلة هذا الزمن وهي الحصيلة الحضارية، هي الخلفية الاساسية لهوية هذا الانسان المتجه دائماً نحو المستقبل باعتباره صيرورة مستمرة.

وهنا نقول، إن القومية هي التاريخ الحضاري، باعتبار التاريخ هو الانسان. والحضارة هي العطاء المتراكم والمتنامي لهذا الانسان.

إن أي عامل يؤدي الى فصل الانسان عن عطائه سيؤدي الى تفكك هذا الانسان قومياً. وهكذا فإن انفصال الانسان عن تراثه يعني انفصاله عن فعله عبر زمانه وانفصاله عن نسغ حياته.

من هنا كان علينا أن نوضح، لماذا كانت الدعوة الى الاصالة شرطاً أساسياً لابراز ملامح الهوية القومية، ولماذا كانت الدعوة القومية دعوة حضارية ثقافية بذاتها.

✓ التراث شاهد الحضارة:

إن اعطاء التراث هذه الاهمية البالغة في بناء القومية العربية يساعدنا على تحديد من هو عربي ومن هو غير عربي. فالعربي ليس من ورث دماً عربياً، بل من

انتمى الى ثقافة عربية،والانتماء الثقافي هو الموقف الاكثر تحديداً لمعنى الانسان القومي. والذين صنعوا الثقافة العربية لم يكونوا فقط ممن ورث دماً عربياً، بل لم تكن هذه الوراثة موضع انتباه العرب، بل هو الانتماء الذي بدا على شكل الايمان بالاسلام، العقيدة التي انتشرت بلغة العرب تحمل رسالة النبي العربي محمد، والانسان الاكثر انتماء هو الانسان الاكثر عطاء ومشاركة في بناء الحضارة وفي توضيح الهوية القومية، ولقد انتمى الى الثقافة العربية مبدعون ومفكرون لم يؤمنوا بالاسلام ولم يكونوا من العرب، ومع ذلك فقد كانوا أكثر عطاء من غيرهم، وشاركوا في عملية البناء دون أن يشعروا أنهم غرباء عن الثقافة العربية، ولقد طرأت أشكال مختلفة من العصبيات «والشخصنات»،ولكن هذا لم يؤثر على وحدة الثقافة العربية الراسخة برسوخ الايمان بالله واحد ورسوخ التعامل بلغة واحدة.

إن وحدة الله ووحدة اللغة هما العاملان الاساسيان في وحدة الشخصية الثقافية العربية وفي وحدة الامة العربية. وان التشكلات الطارئة والمتحولة، ما هي الا مواقف وارهاصات لا يمكن أن نعتبرها ثابتة، وكل اهتمام نوليه لهذه التشكلات هو اتجاه معاكس يناهض مفهوم الوحدة القومية ومفهوم وحدة التاريخ والتراث.

ويمتاز التراث بالوحدة تبعاً لوحدة العقيدة ووحدة اللغة، ولكن هذه الوحدة وتلك تعرضتا للتفكك احياناً، بفعل نزعات الكفر بوحدة الله من جهة، والايمان بأفضلية اللغات القديمة كالآرامية والبربرية، واللهجات المحلية من جهة أخرى. إن الحصانة الأكثر مناعة ضد هذه النزعات، تكمن في توضيح معنى التوحيد وانعكاساته في وحدة الأمة وتمكين وحدة اللغة عن طريق تعميم اللغة العربية السليمة.

وهكذا نفهم الدعوة الاسلامية من خلال مفهوم الله والتوحيد، وندعو الى توضيح معنى الله الذي هو المثل الأعلى والسر الكبير الذي يتجه المؤمن للكشف عنه، وهو كشف حضاري، ونبحث من خلال ما يكتبه المفكرون عن هذا المعنى الحيوي، ولا نحفل بالمواقف المشخصنة المتزمتة أو المتطرفة، فهي مواقف سياسية تدخل في نطاق الحوار أو الصراع من أجل الحكم والمصالح.

وإذا كانت اللغة العربية هي عامل وحدة الهوية الثقافية ايضاً، فإننا لا ننظر إليها على أنها سبب عبقرية العرب فقط، بل سبب وحدتهم، وفي كل مرة نهمل

فيها وحدة اللغة نفسح المجال لتفكك وحدة الشخصية العربية. ومناقشة التراث تبدأ بتعريفه وتحديد أشكاله، فالتراث هو تراكم العطاء الثقافي عبر تاريخ مجموعة بشرية محددة، وهذا العطاء يتنامى ويتصف بالحيوية تبعاً لطبيعة صانعه. وكل أثر ساكن أو قانون غير قابل للتنامي ليس تراثاً بل هو مشروع سابق للفعل، أما الفعل سواء كان اجتهاداً أو تأويلاً لهذا القانون، أو كان تجاوزاً له أو تحديداً، فهو التراث.

الدين والتراث:

وبهذا فإن مصادر الشريعة الأولى، القرآن والسنة ليست تراثاً لانها القانون الأول الذي لا يجوز الاضافة عليه، ولكن علم الكتاب والسنة هو التراث. وإذا كان الاجماع والقياس والمصالح المرسلة هي من مصادر الشريعة، فإنها مع ذلك لحيويتها، تدخل في معنى التراث ولكن ليس كل التراث.

ولأن تعاليم الاسلام كانت دينية ودنيوية، فإن التراث كان كذلك، ولا يجوز أن نفهم فيه جانباً دون آخر، طالما أنه في جملته هو تراث ثقافي افرزته الاجيال المتعاقبة، ولا يجوز لنا أن نلغي من هذا التراث شيئاً، ولكنه مع ذلك تراث أمة لم تعش فقط من أجل الدين بل من أجل الله. فالدين وسيلة وطريقة للتقرب من الله، هذا التقرب الحضاري الذي عبرنا عنه بالكشف عن السر، هذه الحركة المستمرة الحيوية التي تتغير باستمرار بشكل نسبي ولكنه تغيير حتمي.

التراث هو التاريخ المشخص مادياً الذي يحفظ حيوية الانسان، وليس التاريخ السياسي من التراث لأنه يحدد نزعات ومطامح، وان وقائعه هي ممارسات شخصية تفرض نفسها على الآخرين، وهي ممارسات قامعة لحرية الأبداع معطلة لحركة الصيرورة الحيوية في كثير من الحالات.

وعندما يكون التاريخ السياسي لنصرة الحضارة، على شكل تحقيق الحرية أو النهضة أو الثورة الحيوية، فإنه بذلك يصبح هامشاً هاماً في قصة الحضارة.

إن التراث وهو شكل الاصالة التي تحدد معالم الهوية العربية، ليس هدفاً، فنحن لا نسعى وراء التراث لكي نقدسه ونمارسه مرة أخرى، ان هذا يتنافى مع مبدأ الصيرورة والحركة باتجاه المستقبل. وقراءة التراث هي محاولة للتعرف على معالم الشخصية الثقافية، وحماية التراث حماية لهذه الشخصية.

أما الدعوة الاصولية فهي تفسر التراث على أنه الموروث الديني المتمثل بالمصادر والاجتهادات الأولى، وهي تدعو الى تجديد ممارسته دون أي اهتمام بتطور الانسان العربي وتغيرات العصور.

ويقف المفكرون الشيوعيون في موقع معارض لفكرة التراث، ويرون فيها قضية فاسدة لأحد سببين، الأول لأنهم يرون أن العودة الى الماضي، هي عودة رجعية، وان ما تم في الماضي كان رائعاً في زمانه. والسبب الآخر يكمن في المقصود بالتراث، فالغالبية من أبناء الأمة العربية لا تفهم من العروبة الا التعاليم الاسلامية، وان التراث العربي هو التراث الديني، وهو بذلك تراث غير فاعل في عصر علماني.

إن غموض معنى التراث وعدم وضوح دوره في بناء الشخصية العربية المستقلة، هذا الدور الحيوي الابداعي، يجعل قضية التراث مشدودة الى أحد الطرفين المتباعدين، وهما فكرة التراث الديني من جهة وفكرة الغاء التراث باعتباره شكلاً من الماضي الذي انقضى. من هنا كان لا بد أولاً من توضيح المفهوم الحيوي من التراث.

أبعاد الحضارات:

إن موضوع التراث هو موضوع حضاري، وعندما نتحدث عن الحضارة فإننا نتحدث عن كيان عضوي عماده مجموعة بشرية فاعلة عبر تاريخ طويل هي الأمة. من هذا المنطلق نرى من خلال العمران القومي الحيوي ولا أقول أيديولوجيتنا. ان قضية التراث هي قضية مبررة في سياسة اعادة بناء الأمة العربية على أساس ثقافي وليس على أساس عرقي أو مذهبي. فهذه الاسس هي من بقايا الافكار الرثة التي أصبحت مرفوضة في منطق العصر.

ولكننا مع ذلك نحذر من سريان تيار عاطفي يجعل من التراث صنماً يمتلكنا ونصبح عبيداً له. إن دعوتنا التراثية تعني أنه علينا أن نستوعب التراث ونقرأه قراءة موضوعية، علينا أن نمتلك التراث لكي نستطيع أن ننطلق باتجاه المستقبل، والذين يبالغون جداً بعظمة التراث لا يختلفون كثيراً عن الذين يرفضونه. إن أهمية التراث ليس في كونه مجيداً رائعاً عبقرياً، بل في كونه حصيلة الفعل الانساني، وهو يحمل في طياته الانتصارات والهزائم الروائع والمآسي، الصعود والهبوط. وهذه من خصائصه الحيوية. وعلينا أن نأخذ ذلك على أنه هيكل الشخصية القومية التي تريد أن تستمر في التاريخ

مستفيدة من تجاربها وممارساتها. صحيح أن تاريخ الحضارة يتحدث عن الذروات، مما يورث الغرور والشوفينية أحياناً. ولكن الدراسة الموضوعية لتاريخ الحضارة يجب أن لا تحجبنا عن رؤية الهنات والصعوبات والاخطار والاشكالات التي تتعرض لها أمة ما في تاريخها. إن بناء المستقبل يعتمد على التجارب القاسية والامتحانات الصعبة. والتاريخ الديني مثال على ذلك باحتوائه الفضائح والاخطاء والضلال الذي مارسه حتى الانبياء، تعبيراً عن طبيعة العمل الحيوي الذي لا يسير في طريق صاعد مكتوب بل في طريق صعب حافل بالمطبات والالغام.

المنهج الحيوي:

ثمة ملاحظات لا بد من ابدائها؛ أولها: إهمال التراث الحضاري الذي تم نتيجة القمع السياسي والفكري والجهل المتفشي مما دفع إلى الالتجاء الى التراث الديني كملاذ ساكن، والى الالتجاء الى التراث المستورد كملاذ جاهز ـ مسبق الصنع ـ ثم إن اشكالية الانتماء القومية وتداخل المفهوم العربي القومي مع المفهوم الاسلامي الديني، جعلت التراث قضية رجعية تكرست بفعل التحركات الاصولية المنظمة التي تتحرك بجاهزية اعلامية وصدامية عالية.

ان عدم وضوح دور التراث في بناء المستقبل العربي جعل القوميين العرب فريقين، فريق ينادي بالتراث دونما نظرية واضحة، وفريق يرفضه باسم التقدمية والعالمية.

وما نتطلع إليه اليوم هو البحث عن طريقة عمل، عن استراتيجية تساعدنا في تحقيق ذاتية ثقافية أكثر وضوحاً، وإذا نحن اخترنا التاريخ فلاننا انطلقنا من الانسان، وهو الكائن الزماني الصانع للتاريخ. ولا نستطيع على الرغم من ايماننا بالمنهج الحيوي ان نختار الواقع كما هو بكل تشرزمه وتناقضاته واشكالياته وأن نجعله طريق هذا المنهج. فالواقع الذي نعيشه هو نتيجة حتمية للتخلي عن المنهج الحيوي الذي عشناه، وما لم نرفض ذلك الضياع ونتائجه، لا نستطيع أن نتبنى منهجاً مهما توفرت فيه المقومات الايجابية. اننا في عصر الثورة وليس في عصر التطور العفوي، ويجب أن نتجاوز كل مخلفات التطور العفوي الآسنة، ويجب أن يكون المنهج من نسيج المستقبل والآمال، وليس من نسيج الاخطاء والأفكار الجامدة التي تتهاوى اليوم.

الفصل الثالث

وحدة اللغة ووحدة التاريخ

البحث عن الجذور التاريخية

كان المؤرخون منذ الطبري واليعقوبي وحتى فيليب حتي[٢٤] يتحدثون عن بداية تاريخ العرب، وكأنه حادث انفجاري تم في بداية ظروف حضارية قاحلة، ثم انبثق مع الاسلام بسرعة خارقة لكي يشكل تاريخ دين وأمة وحضارة ابتدأت من عصر الجاهلية الذي وصف على أنه عصر التخلف والبدائية. وليس من مؤرخ يتحدث عن عصر الجاهلية إلا ضمن هذا الاطار القاتم، وليس من مؤرخ كتب عن المرحلة السابقة للجاهلية الا من خلال الاسطورة كأنما وجود العرب انما تم مع الاسلام، حتى إن نسب العرب لاسماعيل بن ابراهيم الخليل[٢٥]، لم يكن مصدراً للحديث عن المراحل التاريخية التي عاشتها هذه الأمة منذ عهد ابراهيم ١٩٥٠ ق.م على الأقل.

ولقد أهمل المؤرخون الاوائل من حسابهم تاريخ الغساسنة وحضارتهم، كما أهملوا تاريخ المناذرة والانباط والتدامرة وسكان الحضر، على الرغم من حضارتهم العربية المتقدمة، إذ حاول ابن خلدون أن يميز بينهم وبين عرب الجزيرة، نظراً لأن لهجتهم مختلفة عن لغة مضر، وان لغة هؤلاء العرب كانت نبطية على الرغم من اصلهم اليمني[٢٦]. وأصر المسلمون على إهمال العهد السابق للاسلام لقيامه على الوثنية، وجل ما كنا نعرفه عن هذا العصر لا يرقى لأكثر من القرن الأول السابق

للاسلام، وهي روايات واساطير وامثال واشعار ابتدىء بتدوينها بعد القرن الثاني الهجري[٢٧].

وأيام العرب قبل الاسلام متشابهة تقوم على خلاف بسيط بين القبائل يؤدي الى نزاع وحرب، كحرب البسوس بين قبيلتي بكر وتغلب في الشمال الشرقي من الجزيرة، ويوم داحس والغبراء بين قبيلتي عبس وذبيان في أواسط الجزيرة. وفيها اشتهر عنترة بن شداد العبسي شاعراً ومحارباً.

وفي حرب البسوس كان المهلهل أول من نظم القصائد الطوال. ثم ظهر من الشعراء امرؤ القيس وعمرو بن كلثوم. وظهرت معلقات الشعر في سوق عكاظ. وكان الشعر دليلاً على عبقرية العرب وحضارتهم ووحدتهم. ومع ذلك فإن الاسلام لم يكن حريصاً على تكريم الشعر والشعراء الجاهليين.

ولقد تحدث المؤرخون عن حضارة عرب الجنوب التي ابتدأت قبل سبعة قرون من الميلاد، وكان حديثهم ممزوجاً بالأساطير[٢٨]، ولكن آلاف الرقم والنقوش التي عثر عليها هاليفي وغلازر قد أمدتنا بمعلومات تاريخية هامة تدل على تقدم هذا الشعب العربي.

وكانت الحضارة السبأية والمعينية والحِمْيَرية زاهرة، مما يؤكد أن الجزيرة العربية لم تنهض بعد الاسلام من فراغ حضاري.

لقد توضحت ملامح القومية العربية منذ أن انتشرت اللغة العربية في مساحة واسعة من الأرض التي دانت بالاسلام. ولقد تفاعل سكان هذه المناطق مع القومية العربية لغة وشعباً قبل تفاعلهم مع الاسلام ديناً وعقيدة. ولكن الأمر لم يستمر طويلاً، إذ أن سيطرة الشعوب غير العربية على الدولة الاسلامية، كان سبباً أساسياً في تفكيك العرى القومية العربية لحساب تقوية عرى العصبية الدينية.

إن ظهور الاسلام لم يكن مجرد حدث ديني، بل كان حدثاً حضارياً يفسره ذلك التطور السريع الذي تحقق للعرب بعد الاسلام. ولكن هذا الحدث لم يكن أبداً دونما جذور.

وإذا كان بحثنا عن هذه الجذور وسؤالنا عنها لم يتم بعد عبر تاريخنا الطويل، فإن هذا يحدد نقصاً فادحاً في تحديد هوية تاريخ العرب الذي ضاع في سياق تاريخ الدويلات والطوائف التي سادت العرب خارجاًعن حدود الهوية القومية.

ولقد حان الوقت الذي يجب أن ننقذ فيه تاريخنا من غموض بدايته وانقطاعه عن جذوره.

التاريخ العربي القديم

مما لا شك فيه أن الانسان العربي كان موجوداً منذ بداية التاريخ بصرف النظر عن اسم هذا الانسان.

لقد أضعنا وقتاً ثميناً ونحن نبحث عن اسم بديل لهذه الأمة قبل الاسلام وعن حدودها القومية، ولقد حاول (شلوتزر)[٢٩] ان يستعمل لفظاً عجيباً «السامية» لتحديد هوية هذه الأمة التي تجلت في حضارات نسبت الى عواصمها أو مواقعها الجغرافية ـ أكاد ـ عمورو آشور ـ آرام ، كنعان ـ الخ.. هذه الأمة التي تحددت من خلال اللغة الواحدة تنوعت لهجاتها، ومن خلال العقائد الواحدة على اختلاف أسماء الالهة والطقوس. هذه الأمة التي تركت لنا تراثاً ضخماً، انقطعنا عن الانتماء إليه، وكان هذا من أسباب تفكك العرى القومية العربية وعدم وضوح الذاتية الثقافية.

إن مهمة الاثري والمؤرخ العربي اليوم هي اختراق الجدار الجاهلي والبحث عما وراءه وتقوية الأواصر بين التاريخ الاسلامي والتاريخ القديم.

لقد ابتدأ التاريخ العربي منذ ظهور الشعوب القديمة التي اقامت حضارة في بلاد الرافدين والشام، وانتقلت الى الغرب حتى وصلت قرطاجة في اسبانيا.

لقد كانت الحواضر التاريخية، أكاد وآشور وماري وايبلا ويمحاض واوغاريت وبيبلوس وصور واريحا، مقرا حضارياً لأمة واحدة تنتمي الى عقيدة متشابهة ولغة واحدة، وكانت تربطها علاقات سياسية واقتصادية وثقافية كشفت عنها الرقم والوثائق الملكية التي عثر عليها في بعض هذه المواقع[٣٠].

ولقد عمد الاثريون التوراتيون الى فصل هذه الحضارات عن الحضارة العربية، بل إنهم فصلوا بين الحضارات القديمة ذاتها، وبين لهجاتها، ولم يهتم واحد من الاثريين المعاصرين بتحديد الأواصر القومية بين هذه الحضارات والشعوب[٣١].

وهكذا يجد المؤرخ العربي نفسه أمام مسؤولية توضيح الوحدة التاريخية العربية منذ الألف الثالث قبل الميلاد اعتماداً على المكتشفات والرقم التي كتبت بلغة واحدة متعددة اللهجات.

والتمييز بين الحضارات الأخرى كالسومرية والحثية والحورية، وبين الحضارات التي تربطها وحدة قومية، يساعد جداً في كتابة تاريخنا القومي المشترك.

وقد لا نجد أفضل من كلمة (عربي) لكي نطلقها على ذلك التاريخ الذي يمتد منذ الألف الثالث قبل الميلاد وحتى اليوم(٣٢)، وذلك لسببين بسيطين:

أولاً، لأن الأمة التي صنعت ذلك التاريخ هي أمة واحدة، يدل على ذلك اللغة الواحدة التي مازالت قائمة حتى يومنا هذا منذ بداية الوجود الحضاري على هذه الأرض.

والسبب الثاني، هو أن كلمة (عربي) هي كلمة جغرافية كغيرها من الكلمات؛ اعرابي من أهل البادية. عموري، من أهل الغرب. آرامي من سكان الأعالي. وكنعاني من سكان الأراضي المنخفضة الخ..

تدل كلمة (عربي) على التحضر، عندما ميزها القرآن الكريم عن كلمة (اعرابي) البدوي، فأصبح العربي هو الأعرابي نفسه وقد استقر وأسس مدناً وحضارات بعد عصر من الترحال وراء الكلأ والماء(٣٣)، ولقد قال عمر بن الخطاب عن البدو الاعراب أنهم أصل العرب ومادة الاسلام.

لقد كانت الأواصر بين التاريخين القديم والحديث تقوم على مفهوم توراتي، وكان تاريخ العرب القديم محدداً بأحداث التوراة. ولذلك كان هذا التاريخ غامضاً ضعيفاً لم يؤكده الواقع والبحث الأثري. ولا بد لكتابة تاريخ العرب كأمة من إهمال المصدر التوراتي الذي عني بالحديث عن تاريخ بني اسرائيل، هذا التاريخ الذي لم يتأكد أثرياً أيضاً. ولا بد من البحث عن التاريخ العربي من خلال الانسان الذي صنع التاريخ وعلى أرض محددة بالآثار التي تركها، ممتدة من الرافدين الى قرطاجة وحتى بحر العرب جنوباً على الأقل.

إن النتائج الباهرة التي حققها الأثريون في الكشف عن تاريخ بلاد الرافدين وسورية ومصر ـ قد رسمت خارطة تاريخية عربية ما زالت تزداد غنى، وهي خارطة علمية أقرب إلى اليقين منها إلى التخمين. وتتزايد اعمال التنقيب العلمية الموضوعية مما يجعلنا أكثر اطمئناناً على صدق التاريخ القديم ووضوحه.

ولم تقتصر الابحاث والتحريات وأعمال التنقيب على منطقة الرافدين وجنوبي الجزيرة العربية، بل انها تزداد نشاطاً في أرض الجزيرة العربية ذاتها اي أرض

الجاهلية[٣٤]، وفي تيماء (شمالي المدينة المنورة) وفي دومة الجندل (منطقة الجوف في الشمال) ومدائن صالح. والفاو في الجنوب وكانت عاصمة كندة لأكثر من ستة قرون (من القرن ٢ ق.م - القرن الخامس ميلادي)[٣٥].

عدا عن المسح الشامل الذي بوشر به عام ١٩٧٥ وأدى الى حصر وتسجيل ما يقرب من عشرة آلاف موقع ومنطقة في العربية السعودية فقط[٣٤].

إن هذه الأعمال العلمية تؤكد أن تاريخ العرب في الجزيرة لم يكن (جاهلية) قبل الاسلام، بل كان تاريخاً (مجهولاً) مهملاً، وان المكتشفات ستقدم المزيد من شواهد الحضارة والتاريخ في هذه المنطقة التي تعتبر جزءاً هاماً من أرض التاريخ العربي.

ولا بد هنا من نقد الخواطر الجريئة التي تتحدث عن توراتية المواقع التاريخية في عسير[٣٦]، لقد وقعت هذه الخواطر في شرك الثوابت الاسطورية التوراتية، بينما كان عليها أن تتحدث عن جغرافية عسير من خلال التحولات التاريخية التي تقوم على البحث الأثري، عندها قد يكون لها شأن في تغيير الصورة الاسرائيلية وجعلها صورة عربية، ومن ثم ستؤدي إلى الاجهاز على جميع التصورات القلقة التي تقوم عليها الصهيونية، وعلى الاقل، سوف تؤكد على أن الصهيونية تقوم خارج التاريخ وخارج الحدود الجغرافية التي رسمتها لنفسها.

اللغة المشتركة والتاريخ المشترك:

ان أهم ما يسعى إليه الأثري هو العثور على الكتابات القديمة المتمثلة بالرقم والبرديات والنقائش الحجرية، التي يستطيع من خلالها أن يقرأ الماضي مباشرة، لا أن يستقرئه أو أن يؤلفه تأليفاً. ولم تعد قراءة هذه الكتابات صعبة على الرغم من تعدد اللغات واللهجات. ولكن هذه الكتابات قد حددت أيضاً هوية الأمة التي تعاملت بلغة واحدة كما حددت هوية الشعوب التي تفاعلت مع هذه الأمة بلغاتها الغريبة كالسومرية، والحثية، والحورية. ولقد ساعد الفرز اللغوي في تحديد الهوية القومية (العربية) القديمة. مما يجعلنا نعتقد بالتالي أن التاريخ المشترك تحدده اللغة المشتركة، واذا كانت هذه اللغة قد استمرت آلاف السنين، فإن تاريخ الناطقين بها قد استمر باستمرار هذه اللغة، بل لقد تطور تاريخ هذه الأمة تبعاً لتطور لغتها، وأصبحت الدراسات اللغوية من أهم شواغل الأثري والمؤرخ، ليس لقراءة مضمونها وحسب،

بل للتعرف على هوية الشعوب التي صنعت مراحل التاريخ وصنعت الحواضر والآثار.

إن اللغة السومرية التي تبدو غريبة تماماً عن اللغة العربية الأم، هي لغة راقية راسخة صيغت بإشارات مسمارية معينة، ولا تقوم هذه الاشارات على المبدأ الابجدي، بل على مبدأ الرمز[٣٧]، ولقد استطاع العلماء بصعوبة تحديد معاني عدد من رموز هذه اللغة، لم يصل بعد إلى ربع مفرداتها.

لقد أبدى علماء اللغات اهتماماً بالغاً في زيادة معرفتهم بمفردات هذه اللغة لسببين، الأول هو التحري عن ابعاد الحضارة السومرية ذاتها، والثاني هو معرفة تاريخ الشعوب الأخرى وهي الشعوب (العربية) التي تكلمت لغة أخرى غير السومرية ذات لهجات متعددة هي (الأكادية والآشورية والعمورية والايبلائية والكنعانية) ولكن سجلت مفردات هذه اللهجات بالاشارات والرموز المسمارية السومرية ذاتها. وكان على كاتب أو قارىء تلك الكتابات أن يعرف السومرية ومفرداتها أولاً ثم يرى ما يرادفها باللهجات الأخرى.

ومن الواضح أن معرفتنا بمضمون هذه الرموز تبقى مرتبطة بمعرفتنا لمعانيها بالسومرية أولاً ومعرفتنا لمقابلها وباللهجات العربية ثانياً.

لقد أسعفتنا المعاجم المكتشفة في أور وفي أورك وفي ماري وايبلا في التعرف على كثير من معاني الرموز السومرية، ولكن ما لم نتعرف على كامل اللغة السومرية فإننا لا نستطيع أن نقرأ ونفهم جميع ما كتب بالمسمارية، باستثناء المسماريات التي كتبت على الأساس الابجدي والتي عثر عليها في اوغاريت، فإننا نستطيع أن نقرأها ونفهم معانيها بمعزل عن معرفة السومرية ورموزها.

ان وحدة اللغة ووحدة التاريخ تبدو جلية في جميع مراحل التاريخ العربي التالية:

أولاً: مرحلة الحضارات الرافدية والشمالية القديمة وهي حضارة آكاد وعمورو وكنعان والآراميين.

وثانياً مرحلة الحضارات الكلاسية أي التي تداخلت مع الحضارة الاغرو رومانية. وهي حضارة الحضر والمناذرة والغساسنة والأنباط وتدمر وكنده..

ثالثاً الحضارة الاسلامية.

وما يوحد هذه الحضارات ويميز مراحلها هو اللغة العربية. فلقد كانت اللغة واحدة في المراحل الثلاث، ولكن تأثير اللغات الأخرى أدى إلى تعدد اللهجات، ففي المرحلة الأولى نرى الأواصر بين اللهجات واضحة،ولكن تأثير السومرية الى جانب الحورية والحثية كان سبب تنوع اللهجات. وفي المرحلة الثانية يبدو تأثير اللغة الفارسية (أو البارثية) واضحاً في لهجة الحضر المناذرة، بينما يبدو تأثير اللغة الرومانية جلياً في لهجة تدمر وغسان والأنباط. هنا لا بد من القول، إن لهجة حِمْير قد تأثرت بالحبشية وبقيت بعيدة عن التأثيرات الفارسية والرومانية، فيما عدا لهجة كندة وتيماء ومدائن صالح.

وهكذا توضح الخارطة اللغوية أسباب التنوع في لهجات العرب، هذا التنوع الذي لا يحجب وحدة اللغة. وعلى الرغم من تعدد طرائق الكتابة من مسمارية الى أبجدية مسمارية أو ليّنة، إلى آرامية ونبطية ومسندية ثم أبجدية عربية، فإن علماء اللغة ما زالوا يعتمدون على مبدأ وحدة اللغة لتأويل وتفسير الرموز والكتابات المكتشفة.

إن وحدة اللغة العربية تعني وحدة الأمة ووحدة التاريخ ووحدة الحضارة، ولا نرى المؤرخين بعد قد فطنوا الى أهمية هذه الوحدة في عملية التأريخ، لأنهم لم يعتمدوا بعد على النصوص القديمة في عملية التأريخ، لجهلهم لغتهم القديمة أو لعدم التعمق في بنيتها.إن قراءة النصوص القديمة المكتشفة لم تكتمل بعد على الرغم من وفرة النقائش، وسبب ذلك هو قصور الدراسات اللغوية العربية عن ربط الكلمة العربية معجمياً بأمها وجذرها القديم، ومن المؤكد ان هذا العمل ذاته يتطلب معرفة واسعة باللغات واللهجات القديمة وتعمقاً لغوياً عربياً بها، وليس تعميقاً استشراقياً يستند على غير العربية في تأويل الكلمة القديمة، ولكن لا بد من جهود مجمعية جدّية في هذا المضمار، لتقريب المسافة بين اللغة العربية الراقية برقي القرآن الكريم وبين اللهجات القديمة التائهة بين نظريات اللغويين المستشرقين، والتي ينحرف نطقها غالباً حسب انحراف لسانهم لكي تبتعد مفرداتها أكثر فأكثر عن صيغتها العربية الاصيلة.

ولا شك أن كتابة التاريخ العربي مهمة صعبة لأنها تتضمن الحديث عن أقدم وأطول تاريخ وأغزر حضارة، وهي صعبة أيضاً لأن المؤرخ العربي لم يقم بعد بدوره

القومي في كتابة تاريخه. وفي حدود ما نعرف فإنه لم يظهر بعد المؤرخ الذي يعتبر احداث التاريخ ومظاهر الحضارات التي تعاقبت وتركت آثارها هي حلقات في تاريخ واحد هو تاريخ العرب السياسي والحضاري. ولسنا نعرف أيضاً مجمعاً لغوياً عربياً أو معجماً قد عني بدراسة اللغة العربية من حيث هي امتداد راق للغة الأم التي ظهرت في آكاد أو في إيبلا منذ خمسة آلاف عام على الأقل. لذلك تبدو لنا صعبة كتابة التاريخ المأمولة، كما تبدو لنا ناقصة قراءة التاريخ المتداولة، ونحن ما زلنا ننادي بضرورة تصحيح النقص وتحدي الصعوبة والاعتماد في كتابة التاريخ العربي على المنطلقات الاساسية، وهي وحدة الأمة وتاريخها من خلال وحدة لغتها وحضارتها.

الباب الثاني

العمران الثقافي والمستقبل

الفصل الأول: الحداثة والمستقبل

الفصل الثاني: التراث ومنطلقات العمران الثقافي

الفصل الثالث: الخطة الشاملة المستقبلية للثقافة العربية

الفصل الرابع: حتمية التغيير

الفصل الأول

الحداثة والمستقبل

الثقافة والابداع

لا بد أن نبتدىء الحديث عن الثقافة بتجاوز التعريف الشائع والعامي الذي انتشر خلال هذا القرن في البلاد العربية، والذي يتضمن المعرفة بحدودها المقبولة. وعلى الرغم من محاولات التصحيح والتوضيح التي أبداها الكتاب، فإن معنى الثقافة لم يتضح جلياً الا بمقدار، ومع ذلك فإننا نكرر القول، الثقافة هي الحضارة وهي بهذا المعنى تتوافق مع المصطلح الاجنبي Culture الذي يعنى بوقت واحد الثقافة والحضارة، مع أن هناك بعض التمييز بين كلمة ثقافة وكلمة حضارة، «فالثقافات مجموعة عناصر متنوعة في وحدة، والحضارة هي دمج المتنوع وانصهاره في قالب»[١].

ويخرج بذلك تقدم الوسائل والتقنيات المساعدة والتي تدخل تحت اسم المدنية Civilisation التي اختلطت في أذهان الفرنسيين وأصحاب الثقافة اللاتينية دون الجرمانية بمعنى الحضارة، أما الالمان فاستمروا يميزون بين الحضارة والمدنية، واستمرت الثقافة عندهم مرادفاً للحضارة[٢].

ان هذا التمييز يساعدنا لكي يكون مبرراً لاغفال العلم والتقنية في دراستنا المتعلقة بحداثة الثقافة. ذلك أن حداثة العلم قضية مختلفة جداً،فهي مرتبطة بالجهود

العالمية المتشاركة والمتعاونة ـ من حيث تدري أو لا تدري ـ لتحقيق التقدم العلمي عن طريق الاختراع، بينما تبقى الثقافة محصورة في نطاق أمة محددة تتطور معرفتها بقدر فعالية ابداعها. وفي نطاق الحديث عن التقدم العلمي في العالم والتحديات التي تجابهنا نحن العرب، يمكن لنا أن نتحدث ليس عن حداثة العلم والتكنولوجيا في البلاد العربية بل عن التخلف الذي نعيشه، وعن البداية التي يجب أن ننطلق منها لبناء المؤسسة العلمية التقنية، التي ستجاري التقدم العالمي وتشارك فيه وتتقدم بتقدمه.

ومع ذلك فإننا وقد قربنا المسافة جداً بين الثقافة والحضارة وفصلناها عن المدنية وتقدم الوسائل، كان لا بد أن نحلل مفهوم الثقافة وتوضيح مفهوم العمران الثقافي عندما نتفق على التعريف التالي:

العمران الثقافي هو حصيلة الابداع والمعرفة التي تفاعلت معها أمة ما عبر التاريخ لتكوّن شخصيتها المادية والروحية التي تشمل القيم والمثل والسلوك. وهي حصيلة حية لا تقف عن تطورها الا بنهاية وجود الأمة.

فالعمران الثقافي أولا هو العمل الابداعي أي العمل الخلاق ولذلك فهو ثوري بطبيعته. والعمل الابداعي يختلف عن العمل العادي الذي يحقق منفعة مادية محددة. وقد يصل العمل العادي الى حدود الاختراع الذي يختصر الجهد العضلي والعقلي لتحقيق الحاجيات بشكل أفضل(٢).

ثم إن العمران الثقافي هو معرفة، إذ ليس الابداع مجانياً بل هو يتجه لتعزيز المعرفة الانسانية، إذ ليس جميع الناس مبدعين ولكنهم جميعاً ينشدون المعرفة المبدعة بصرف النظر عن الحاجة المادية لهذه المعرفة.

ثم إن وسيلة الابداع ليست العقل فقط بل هي الحدس، أي الادراك الحسي الذي يشارك فيه العقل والقلب، وكذلك وسيلة العمران الثقافي فهي الحدس ايضاً(٣).

وهذا الابداع انما ينشأ ويترعرع في ظروف مجموعة بشرية معينة لها لغة اتصال واحدة، ولها زمن مشترك، أي التاريخ والمستقبل.

ويلتصق العمران الثقافي بشخصية الأمة فتغذي الثقافة هذه الشخصية، وبالمقابل تحدد هذه الشخصية هوية الثقافة وخصائصها القومية، المادية والروحية.

وهكذا يتوضح التفاعل المستمر بين العمران الثقافي والأمة، بين القيم والمثل وطريقة التفكير والعمل والهدف.

وليست ممارسة الابداع والمعرفة مجردة أو بسيطة، بل هي ممارسة معقدة ومتداخلة كالحياة. ولذلك فإنها ذات طبيعة عضوية. فهي تنمو وتزدهر وقد تضعف وتموت، لأنها مرتبطة بكائن عضوي حي هو الأمة.

الحداثة بوصفها مآل التراث الثقافي

عندما نقول بحداثة الثقافة، فإننا نعني استمرارية حيويتها، فالثقافة باعتبارها كياناً عضوياً، لها صفة زمانية، أي لها ماضي وحاضر ومستقبل. أي لها القديم الذي تراكم مع التاريخ منذ البدء وحتى اللحظة المعاشة أي الحاضر، ثم لها الحديث الذي نباشره من أجل المستقبل.

وعملية الربط بين القديم والحديث ليست عملية سهلة، انها عملية تربط الحاضر بنسغه لتعيد إليه الحياة والحيوية.

ومن سوء الحظ أن انقطاع الحاضر على القديم جعل العمران الثقافي العربي غامضاً، وكان لا بد من إمداد هذا العمران بروح موضوعية منهجية. لكي نكتشف معالم الحداثة.

فالحداثة هي أمر مقرر ولا بد منه اذااستمر هذا الكيان الذي نسميه الثقافة حياً فاعلاً، أي إذا كانت الأمة التي تصنع هذا الكيان وتمنحه سماته وقوامه ما زالت حية فاعلة في الوجود.

ولكن ثمة عوائق تمنع الثقافة من تحقيق الحداثة وتجعلها جامدة أو مشلولة، ولا بد من ازالة هذه العوائق لاعادة البنية الثقافية الى طبيعتها وبالتالي لتحقيق الحداثة.

وباختصار نقول، ان حداثة الثقافة العربية لا تقع خارج العمران الثقافي، بل هي كامنة في بنية الثقافة الابداعية المتطورة بذاتها. ومهمة المحدثين ازالة العوائق التي تمنع تحديث الثقافة واستمرار حياتها ونموها. فما هي هذه العوائق وما هي شروط ازالتها.

عوائق التحديث الثقافي

آ ـ الانقطاع عن التراث

لقد عاشت الأمة العربية زمناً طويلاً، وهي منطوية على ذاتها تتفاعل مع ثقافتها ضمن حدود القمع السياسي والالتزام الديني، حتى أصبحت هويتها باهتة أمام الهوية المذهبية. ولكن القواعد الاساسية للهوية المذهبية والدينية كانت عربية ـ من حسن الحظ، ذلك أن القرآن الكريم كان كتاباً عربياً، وأن الرسول كان عربياً، وكانت الاحاديث الشريفة التي شاركت كمصدر للشريعة في اقامة ثقافة إسلامية شاملة، كانت ثقافة عربية أيضاً، ولذلك فإن التفريق بين العروبة والاسلام ليس سهلاً، بل كان على قادة المسلمين من غير العرب أن يتعلموا العربية ويتقربوا من الخليفة العربي كما فعل الملك الظاهر بيبرس، وكان أيضاً على المصلحين المحدثين أن يبدأوا اصلاحهم القومي بالاصلاح الديني.

على أن إعادة قراءة التراث الاسلامي حتى ولو كان من وجهة نظر دينية، يبقى أمراً لازماً في عصرنا الحديث، وأن المحاولة التي يقوم بها بعض المثقفين التقدميين من العرب من أمثال محمد أركون[٤] الذي أطلق على محاولته عنوان «نقد العقل الاسلامي»، هي محاولات جاذة في نطاق تحديث الفكر الديني.

هكذا فإن القول إن التراث الروحي والمادي الذي قدمه المسلمون هو تراث عربي أيضاً، يحدد أصول هذه الثقافة وهويتها.

بل يجب أن نؤكد حقيقة تاريخية نلخصها ثانية من أن التراث العربي إذا كان اسلامياً ومشتركاً في العهود الاسلامية، فإنه لم يبتدىء منذ ظهور الاسلام، ذلك أن الامة العربية لم تبدأ وجودها التاريخي مع بداية الاسلام، بل لقد ابتدأته منذ فجر التاريخ، وكانت أول أمة أنشأت بداية الحضارة الانسانية. وتبقى اللغة شاهداً على وحدة هذه الثقافة عبر آلاف السنين.

إن اللهجات الاكادية والعمورية والايبلائية والكنعانية والآرامية، تنتمي الى اسرة اللغة العربية التي وصلت ذروتها البلاغية في لغة القرآن الكريم. ولقد حددت وحدة اللغة وحدة الأمة ووحدة حضارتها عبر تاريخ طويل، كما أفرزت هذه الوحدة اللغات الدخيلة كالحثية والحورية، التي تخص امما غازية ظهرت على ساحة التاريخ العربي القديم[٥].

وكان للغة العربية نفوذ قوي في اللغات الأخرى التي دان اقوامها بالاسلام، حتى انضوى تحت لواء العروبة كل من تبنى اللغة العربية، وازداد الولاء للعروبة بقدر نفوذ اللغة العربية في اللغات القومية الاسلامية الأخرى.

على أن التراث الثقافي العربي القديم يعتوره كثير من الاهمال، بسبب سيطرة الروح السلفية عليه من جهة، وغلبة الحماسة التقدمية التي تريد أن ترفض الماضي لمصلحة المستقبل من جهة أخرى. ولكن التراث ليس هو المخزون الفقهي والديني حصراً، بل هو المخزون الابداعي المعرفي بصورة عامة، ثم إن التراث ليس هو الماضي، فالماضي هو الزمن الذي انقضى، أما التراث فهو العطاء الذي تبقى حصيلة ابداع الأمة.

ولا بد من تنقية مفهوم التراث ولا بد من دراسته وحمايته واستقرائه.

وتعاني الثقافة العربية اليوم من هجوم التغريبيين الذين وجدوا أن الشمس تشرق من الغرب وأن التقدم الغربي العلمي والتقني يشمل التقدم الثقافي، وانه لا بد من الانفتاح على الغرب لأن الثقافة أصلاً عالمية، وليس بمقدور العرب أن يحققوا وجوداً حضارياً إذا لم يشاركوا في بناء الثقافة العالمية ويندمجوا بها، كما كان يقول رفاعة الطهطاوي(٦).

والحق أن الثقافة القومية كإبداع تستطيع أن تغني الآخرين، وأن حماية هويتها القومية لا يعني فصلها عن العالم، بل يعني إغناء العالم بخصائص متميزة. ولقد ميز الفكر الحديث بين الثقافة المحددة بهوية قومية، وبين العلم العقلي ذي الصفة العالمية، فإذا كانت ثمة دعوة للتغريب أو العالمية، فإنها ستكون مشروعة في نطاق العلم فقط، أما في نطاق الثقافة فإن الحوار هو الذي يزيد الثقافات العالمية حيوية وتطوراً. ولقد خشي (تنوينبي) على الثقافة العربية من التقوقع في اطار الماضي والتراث. ونادى بضرورة الاتجاه نحو الغرب. ولكننا لا نعتقد أن حضور التراث في الثقافة الحديثة هو تقوقع بل هو الأصالة، فالثقافة اليوم تختلف عن ثقافة الأمس، ولكنها امتداد لثقافة الامس، كما وأن الثقافة المستقبلية هي امتداد للثقافة الحديثة.

إن الدعوة إلى التغريب بحجة العالمية هي دعوة فاسدة، ذلك أن الثقافة الغربية هي ثقافة وحيدة الطرف، ولكي تكون ثقافة عالمية بالفعل يجب أن تقوم على ديالكتيكية وتفاعل مستمر. والثقافة القومية ضرورية لكي تكون عنصراً فاعلاً في

تيار الثقافة العالمية الحيوية. وهي قادرة على التفاعل الديالكتيكي لأنها تقوم على الوحدة والتنوع بوقت معاً، أما الوحدة فهي وحدة الشخصية القومية وأما التنوع فتفرضه الحرية الابداعية وهو نتيجة لها.

ب ـ الانقطاع عن الجذور

لقد جابهت الثقافة العربية حالات قاسية من البتر التاريخي، ففي عمرها الأول ازدهرت على ضفاف الفرات وامتدت إلى أقصى شطآن البحر الأبيض المتوسط، واستمر ذلك خلال الفي عام. ثم تعرضت بعده لعملية بتر قامت بها الحضارة الهلنستية الرومانية التي استمرت الف عام مهيمنة على العالم العربي واضعة حاجزاً ضخماً يفصلها عن الحضارة القديمة، ثم ظهر الاسلام لكي يبني بسرعة حضارة حديثة، ولكنها مقطوعة الجذور، فلقد غيبت الحضارة الهلنستية الرومانية معالم الاصول الحضرية الرافدية القديمة.

وعندما ارادت الأمة العربية أن تنهض بثقافتها في عصر النور في القرن العشرين، عادت للظهور الدعوة الى بتر الثقافة العربية عن اصولها بحجة البناء من أجل المستقبل بوحي من الثقافة الغربية.

إن سياسة البتر اليوم فرضت نفسها بسبب قوة الغرب وتفوق ثقافته وتقنياته وسلوكه وفكره، ولقد احتمت هذه الدعوة بمفهوم المصير المشترك.

ويعتبر أحد الكتاب الفرنسيين أن هذا البتر أو الانقطاع عن الأصول هو شرط أساسي من شروط الثورة الثقافية، وهو عنده ايديولوجية قائمة بذاتها(٧).

على أن تحقيق الحداثة لا يتم الا بالتعرف على جميع ابعاد القيم الحضارية. والأمة العربية انشأت حضارة هي الأولى عبر التاريخ، ولقد حققت انجازات رائعة تبدت في اكتشاف العمارة، وابتكار اللغة والكتابة والابجدية والموسيقى والشعر، وفي تكوين العقيدة التوحيدية منذ خمسة آلاف عام.

وتركت هذه الحضارة أثرها في كل مكان على الأرض العربية، في وادي النطوف واريحا (فلسطين)، وفي المريبط والشيخ حسن (سورية)، وهي ترجع إلى الألف الثامن والسابع قبل الميلاد، ثم تركت آثارها الأولى في جمدت نصر وعبيد (العراق) من الألف الرابعة قبل الميلاد.

وفي أوغاريت وجبلة وسيناء اكتشفت الابجديات الاولى من منتصف الألف الثاني قبل الميلاد. كذلك عثر على آلاف الالواح الطينية التي نقشت عليها وثائق هامة بالقلم المسماري، كشفت عن عقائد واديبات انساننا القديم، وعن أحداث التاريخ والسياسة في ذلك الوقت.

إن المنشآت الأثرية القديمة في أور وبابل ونينوى وفي ماري وايبلا وفي سقارة والعمارنة واسوان والاقصر وفي قرطاج وصور تشهد كلها على قدم وعراقة الحضارة على الأرض العربية. كذلك لا نستطيع أن نغفل آثار الحضارة الهلنستية ـ الرومانية في بلادنا، لأنها من صنع عمالنا ومعمارينا وفنانينا، ولكنها غريبة الطابع اصيلة الروح. وتركت معالمها في كل مكان، في تدمر وبعلبك وجرش والاسكندرية وصبراته وقورينه والجم وفيلكا وغيرها.

وإذا أضفنا إلى ذلك التراث الاسلامي الرائع الذي نراه في سامراء والرقة ودمشق وعنجر والقدس وبادية الاردن والقاهرة وفاس والقيروان ومراكش، فإننا بذلك نكون قد أوضحنا معالم القديم الذي لا بد منه لبناء الحديث.

ولذلك فإن الارتباط بثقافة الماضي هو من الشروط الأولى لعملية تحديث الثقافة، ولكن قراءة هذه الثقافة تدفعنا الى دراسة الطريقة التي يمكن فيها أن نحدِّث هذه القراءة بمعنى أن نقوم بتنقية هذه الثقافة وإزالة الغبار العالق بها والرواسب العفنة فيها، وهذا ما سمي بالتخطيط لثقافة الماضي أي «بإعادة تأسيسها في وعينا، بل اعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا»[^(٨)].

جـ ـ صعوبة نشر اللغة السليمة:

إن اللغة العربية وهي مادة الثقافة الأساسية ليست على الحال الذي كانت عليه في ذروة الاسلام، فلقد تفشت اللهجات المحلية واستقرت في الثقافة العامة كما غزت هذه اللهجات كلمات كثيرة مستوردة، وعلى الرغم من أن هذه اللغة هي من أرقى اللغات وأكرمها، فإن الحاضر العربي لم يعن بهذه اللغة بل ان قلة من المثقفين ممن يجيدون هذه اللغة، وقلة نادرة هم الذين لا يلحنون بها، وأصبحت اللغة العربية السليمة عملاً اختصاصياً وليس ظاهرة ثقافة قومية مشتركة. لذلك فإن تحديث الثقافة لا يتم عندما تكون الثقافة ذاتها وهي اللغة بعيدة عن قواعدها وبلاغتها.ثم إن اللغة العربية تحاول لاهثة عن طريق المجامع لتدارك المفردات المبتكرة، حتى باتت هذه

المفردات ترد في كثير من الجامعات العربية بلغتها الام، على أنها مصطلح علمي عالمي. لقد أدى فقدان الصلة بين اللفظ العربي والمعنى الى اغلاق الحدود على استشراف الثقافات الأخرى، وليس الفكر، بمعنى أننا عندما نستعمل مصطلحاً اجنبياً للتعبير عن معنى لا نحدد معادله بالعربية، فإننا نبقى غرباء عن معناه الاصلي، ونقوم فقط بترديد ذلك اللفظ دونما فهم إلا إذا كنا نجيد اللغة الأجنبية، عندها نمارس ثقافتنا بلغتين مزدوجتين أو أكثر.

إن الدعوة الى تعميم اللغة العربية وتبسيطها والغاء الامية وتعزيز المجامع اللغوية وتحقيق التراث اللغوي، هو الوسيلة الأكثر جدوى لجعل الثقافة متاحة للجميع في هذا العصر الذي يتطلب تضافر الجهود لرفع مستوانا اللغوي لبناء ثقافة حديثة.

د ـ تغريب الفنون:

ولأن الثقافة تشمل الفنون جميعاً، فإن الاستمرار في تغريب الفنون التشكيلية والموسيقى والمسرح، يقضي على فرصة تحديثها. وهذه الفنون هي فنون حديثة بذاتها، هي حديثة بالنسبة لقديمها الغربي، فإذا كان ثمة (انطباعية) اليوم فإنها ليست الا استمراراً للطبيعية وهذه استمرار للباروكية. وكذلك فإن موسيقى اليوم هي استمرار لموسيقى الكنائس الغوطية أمس، وإذا أخذنا بحديث الغرب دون قديمه يعني أننا نقلده بشكل أعمى ونمارس التمغرب بدوافع التبعية والمحاكاة. أما إذا أخذنا قديمه وحديثه فإن هذا يعني الانتماء الكامل للثقافة الأخرى، وبالتالي هو الانسلاخ عن الشخصية القومية والالتحاق بهوية اخرى.

صحيح ان ثمة فنوناً حديثة ليس لها أصول واضحة في تراثنا، ونحن مع ذلك نمارس هذه الفنون. هنا نستطيع أن نتمثل هذه الفنون دون أن نفقد شخصيتنا الثقافية، لقد تمّ ذلك في بداية الاسلام الذي انتشر في مساحات حضارية قديمة واسعة، واستطاع أن يستوعب هذه الحضارات وأن يتمثلها رغم مضي نصف قرن فقط على بدايته، حتى بدت هذه الحضارات بروح جديدة، بروح عربية اسلامية ولم تعد لها من أواصر واضحة مع أصولها.

ان الحداثة تفرض علينا أن نفتح نوافذنا لجميع الثقافات كي نتنفسها من خلال رئة قومية أصيلة، ونطبع هذه الثقافات بطابع عربي حديث.

عوامل التحديث الثقافي

آ ـ الابداع والتنمية:

في المؤتمر العالمي الذي عقد في مكسيكو عام ١٩٨٢ تم القرار على اعلان العقد العالمي لتنمية الثقافة. انطلاقاً من تعريف جديد للثقافة منسجم مع أهداف التنمية، فلقد رأوا أن الثقافة تشمل السلوك العام للانسان ونظرة الانسان الى نفسه ورؤيته للمجتمع والعالم الخارجي. كل ذلك دون اهمال لممتلكات الابداع.

الثقافة كيان ابداعي كما رأينا، والابداع صيرورة مستمرة، وهي صيرورة ثورية عندما يتجلى الابداع في قفزات وذروات تتماشى مع الظروف الحضارية الحديثة، والتي تحققت فيها معجزات تقنية لم تكن متوقعه، ان الابداع هو ثورة لا تقل انطلاقاً عن الثورة التقنية، ويجب أن نساير هذه الثورة، كما يجب أن يماشى الابداع الاختراع، بل عليه أن يستغله كوسيلة لابداع أكثر حداثة[٩].

لقد اتجهت الحركات الاصلاحية منذ بداية هذا القرن الى تنمية الموارد، وزيادة الانتاج وتحقيق نوع من الكفاية والاستقلال الاقتصادي، وبدت الاتجاهات الاشتراكية لتنظير عمليات الاصلاح الاقتصادي على أساس ثوري. على أن الاشتراكيين العرب لم يستمدوا من الماركسية، بل حاولوا أن يربطوا اشتراكيتهم بمبادئهم القومية، ولكنهم لم يضعوا أسساً لثقافة اصلاحية أو ثورية، وبقيت جهودهم تتحرك في مجال السياسة التي انتقلت الى طبقة كانت من الثوار، ثم أرادت أن تبني نظاماً سياسياً واقتصادياً مستوحى من التجربة، وليس من النظرية.

وبقيت الثقافة عنصراً خارجاً عن التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ولم يحتل المثقفون مركزاً قيادياً في بناء ثقافة حديثة في ظل النظم التي قامت أصلاً على أساس ثقافي، ولم يكن بمقدورهم أن يشاركوا فعلاً كمثقفين رواد في تحريك السياسة والاقتصاد وتحريك الثورة أيضاً. لذلك نقول أن تحديث الثقافة لا يتم الا عندما تكون الثقافة عنصراً اساسياً في خطط التنمية، أو في عقائد الأمة، وعندما تكون عضواً في القيادة السياسية، ذلك أن الثقافة هي التي تحدد مسيرة الأمة نحو أهدافها بعيداً عن المغامرة الطائشة والجهل والمجانية.

إن برنامج العمل الذي وضعته منظمة اليونسكو بعد بيان مكسيكو المتعلق بالعقد العالمي للتنمية الثقافية، يقوم على مبدأ أساسي هو وضع الثقافة في صلب عملية التنمية وانقاذ انحرافات التنمية بالابداع الثقافي.

ويشمل برنامج العمل النقاط التالية:

١ - مراعاة البعد الثقافي للتنمية.

٢ - تأكيد الذاتيات الثقافية واغناؤها.

٣ - زيادة المشاركة في الحياة الثقافية.

٤ - النهوض بالتعاون الثقافي الدولي[٩].

ب - حرية الثقافة:

إن من أبرز الاسباب التي تحد من تحديث الثقافة، هو القمع وتحديد الحريات.

إن حرية الثقافة هي الشرط الأول لتحقيق حداثة منسجمة مع مفهوم العصر الذي لم يصل الى مستواه الصاعد إلا عن طريق الحرية. ولقد سارت الثقافة دائماً في طريق حر، ولكنه لم يخل من حالات القمع بدت بأشكال مختلفة. لقد كانت السلطة الدينية غالباً والسلطة المدنية وسلطة البرجوازية بل وسلطة الديكتاتورية الفكرية، هي الفاعل والمسؤول عن هذا القمع. ولقد تعرضت الأمة العربية ايضاً لقمع موجه من الشعوبية ومن الغرب على مسار حياتها الثقافية.

إن الدعوة الى الحرية الثقافية هي دعوة للاسهام في عمران ثقافي حديث قادر أن يصبح مشروعاً ازاء العالم.

ونحن لا نعتقد أن ثقافة مقهورة يمكن أن تكون ثقافة متطورة قابلة أن تتحرك باتجاه المستقبل، لذلك فإن اعمال القمع الثقافي هي المسؤولة عن ظهور الدعوات الاصولية والرجعية او ظهور التغريبية والهجرة.

ولكن الحرية لا تعني اطلاق الثقافة من أي قيد، كما لا تعني الطوبائية، فالثقافة لا يمكن أن تكون عبثاً وفوضى، كما لا يمكن أن تكون مجانية، فليس من ثقافة من أجل الثقافة، بل هناك ثقافة قومية من أجل الأمة التي صنعت هذه الثقافة. ويستشرف اهداف هذه الأمة وهمومها وطموحاتها المثقفون بحساسية ومسؤولية. ولكل أمة، قضية ومثل وعقائد تمارس تنفيذها بشكل دائم وبتسارع متناسب، لذلك

فإن الثقافة الحديثة يجب ان تكون منتمية وملتزمة دون أن يمس هذا الالتزام بحريتها وحقوقها.

دعوات التغريب الثقافي

إن العائق المانع من تحديث الثقافة في العالم الثالث ومنه العالم العربي هو الغزو الثقافي الاجنبي.

لقد ابتدأت عملية الاصلاح والثورة العربية منذ بداية هذا القرن، بالدعوة إلى التغريب، وكان الغلاة من أصحاب هذه الدعوة، يطالبون بفصل العالم العربي عن عروبته وربطه بالغرب، فمصر هي جزء من أوروبا كما يقول طه حسين[١٠]. والشام هي جزء من الحضارة الهلنستية التي استمرت قروناً طويلة في بلادنا العربية.

ولقد استمرت هذه الدعوة بشكل آخر، وهو التبعية الثقافية لأوربا فقط التي اثبتت تفوقها وانتصارها الخارق في مجال الصناعة والتقنية والفن.

على ان الاستلاب الثقافي الغربي ليس محصوراً بالثقافة العربية، بل ان دول العالم الثالث تئن من وطأة هذا الاستلاب ولقد كان فرانز فانون من أوائل الكاشفين لخطورة الغزو الثقافي الغربي في افريقيا.

ولقد أسهمت السلطات الاستعمارية والارساليات الدينية في دعم هذا الاتجاه، ولكن من المؤسف أن المثقفين الذين زاروا الغرب عادوا لكي يكونوا دائماً الرعاة المتحمسين لهذا التغريب، ولقد برّر هؤلاء الغلاة الغزو الثقافي الاجنبي، وإن رفضوا الهيمنة السياسية شكلاً.

وتمثل هذه الغزو بإنشاء المراكز الثقافية ودعم عمليات الترجمة واستغلال اجهزة الاتصال والافلام والصحافة والجوائز الكبرى والمعارض والمؤتمرات لخدمة عملية الغزو الثقافي.

بل إن السيطرة التكنولوجية المتمثلة باستعمال الاقمار الصناعية وبنوك المعلومات، اتاحت للغرب وبخاصة امريكا غزو العقول والافكار وترويج اتجاهات ثقافية مخالفة للاتجاهات القومية والانسانية، «ولقد أصبح شعار (شارع ماديسون) في نيويورك بمثابة عنوان دولي يشير إلى تكنولوجيا تسويق ونشر الأفكار، كما يقول مدير شبكة C.B.S الأمريكية».

إن الغزو الثقافي المغلف والعلني يجب أن يجابه بخطة أمنية تقي الثقافة العربية من احتلال ثقافي أجنبي، وتقيها من غزو صهيوني توراتي.

وإذا كانت مقاومة الغزو الصهيوني هي القضية العربية المشتركة في العصر الحديث، وهي الشاغل الأساسي والموجه لسياسات العرب الدفاعية والوحدوية، فإن مقاومة الغزو الثقافي تتطلب حزاماً أمنياً صارماً لصد ما تملكه الامبريالية والصهيونية من وسائل هائلة مادية واعلامية وسياسية، ثم إن الثقافة الغربية تحمل اغراءاتها، فتنفتح لها الأبواب دون كبير مقاومة لأنها ثقافة متقدمة تكنولوجياً وصناعياً، وهذه المنجزات قابلة للتطبيق خارج حدودها. وليس من السهل على العرب في ظروفهم الحالية من التفكك وضعف التعاون ان يرتفعوا بصناعتهم وتقنياتهم الى مستوى الغرب، حتى السلاح فإن العرب يتهافتون للحصول عليه من الغرب ويربطون أمنهم السياسي ومصيرهم بما يستوردونه من سلاح على حساب اقتصادهم ومعاشهم.

إن العرب لا يملكون الحزام الامني الثقافي القوي. بل إنهم لا يبحثون عن طريقة لتحقيق الامن الثقافي. وها نحن أمام سلع ثقافية مغرية جداً ولكنها خطرة جداً إذ أنها تبطن نية الاحتواء والهيمنة.

والطريقة المباشرة لتحقيق الأمن هي بعث القدرة القومية وابراز الذاتية الثقافية وتعزيزها، وتوحيد السياسة الثقافية العربية لمجابهة الغزو بوسائل ثقافية مقابلة تقوم على رفع وتيرة الابداع الثقافي الاصيل، وادخاله في مجالات الحوار الثقافي الدولي، ليأخذ دوره في بناء ثقافة عالمية لا بد من اغنائها، تكون وسيلة لتحقيق تفاهم عالمي أفضل، وتعاون حضاري مثمر(١١).

صحيح أن الوحدة الثقافية العربية هي العنصر الأكثر قوة في تحديد ملامح الأمة العربية. وصحيح أن لهذه الثقافة تاريخاً مشتركاً ولها مستقبل تتجمع فيه مطامح العرب جميعاً. ولكن هذه الوحدة الثقافية تبدو مهددة أمام الانعزال السياسي، وأكثر الهزات التي تصيب الثقافة العربية تأتي عن السياسات الانعزالية التي تمارسها الدول العربية بحجة الدفاع عن الانظمة السياسية.

وهكذا فإن الإنتاج الثقافي مهدد بالمنع والمراقبة، وأصبح تداوله ضمن البلاد العربية أصعب من تداوله خارجها.

ثم إن العناية بالصناعة الثقافية العربية هو أضعف من الاهتمام بالصناعة الثقافية المستوردة، بمعنى أن الترجمة قد استحوذت على اهتمام أصحاب المشاريع الثقافية. وبصورة عامة فإن اختلاف القوانين والانظمة المالية يحول دون التداول السهل، إذ أن الحماية الوطنية تغطي جميع عمليات التعويق التي تنص عليها التشريعات الوطنية.

وعلى الرغم من أن جميع المؤتمرات التي تجمع وزراء الثقافة العرب تقرر وتناشد دولها كي تسهل التداول الثقافي وتوحد السياسات الثقافية، فإن قرارات مؤتمرات وزراء الداخلية تبقى أكثر نجاحاً في تعطيل كل قرار ثقافي عربي لمصلحة القرارات الأمنية السياسية.

ويبدأ دعم الوحدة الثقافية من توحيد المناهج التربوية والتعليمية، وتعريب التعليم العالي وتشجيع تبادل المثقفين وإفساح المجال واسعاً أمام الانتاج الثقافي العربي الذي يتضمن أبحاثاً تراثية وتحقيقات مجمعية ودراسات تأسيسية لثقافة حديثة، وإعطاء المثقف حقه من الحرية والإبداع، لكي يستطيع أن يسهم في بناء الذاتية الثقافية المحدثة.

الهدف من انشاء ثقافة عربية حديثة هو هدف حضاري، فالثقافة العالمية تعيش أزمة سببها التماثل الذي يزداد قوة، بازدياد أواصر الوحدة الاقتصادية والسياسية التي يمارسها الغرب على الرغم من تعددية الحكم.

فالتماثل الثقافي يؤدي إلى فقر الثقافة والى تعرضها للعودة الى الماضي أو الوصول الى العدمية والعبث.

ولذلك فإن اغناء الثقافات القومية هو مطلب ثقافي عالمي يساعد في انقاذ ثقافة العالم من الضياع والتأزم.

ثم إن الوحدة الثقافية هي الداعم الاساسي للشخصية القومية وللعمل القومي الوحدوي في نطاق السياسة والاقتصاد والعلم.

جـ ـ حماية الابداع:

ليس المثقف هو المتعلم أو العالم المحايد، بل هو المواطن الذي تحولت لديه الثقافة الى وعي قومي ومسؤوليه بناءه. ويعتقد الثوريون الثقافيون أن التعبئة الكاملة

لعملية التحديث هي المطلب الاساسي، فالدولة والمؤسسات الشعبية والنقابية الوطنية والهيئات الدولية والعربية، مدعوة الى التدخل في عملية التخطيط التحديثي.

ويبقى المبدع هو محور هذا التخطيط، بيد أن المبدع يعيش ظروفاً صعبة في وطنه، وكثيراً ما تدفعه الاغراءات الى الهجرة او الاعتزال.

إن هجرة الكفاءات هي من أخطر العوائق التي تدفع بمسيرة الثقافة الى التوقف والتعثر، ولم تجد السياسات العربية بعد وسيلة ناجعة لوقف هذه الهجرة الا عن طريق المنع القاهر. بينما كان على هذه السياسات أن تضع برنامجاً تشجيعياً لتحقيق استقرار المبدعين في وطنهم. ومما لا شك فيه أن انتقال المبدعين داخل الوطن العربي، حتى ولو كان مبعثه البحث عن مناخ يتمتعون فيه بالكفاية المادية والحرية السياسية، إن هذا الانتقال لا يدخل في نطاق الهجرة بل انه يحقق نماذجاً في الابداعات وتعاوناً رائعاً كان له تأثير في تحقيق انجازات عربية مشتركة، في نطاق المسرح والكتاب والمجلة والمعارض والاتجاهات الفنية.

والمبدع أولاً هو إنسان، وبناء هذا الانسان ما زال قاصراً حتى اليوم، ولكن غياب الانسان وراء السيطرة الدينية وسيطرة الحاكم، والتضيق الفقهي على حريته، جعل المعاني القرآنية في جانب والقيمة الحقيقية للانسان في جانب آخر. مما دعانا الى ضرورة استرداد هذه القيم المعترف بها اسلامياً وقومياً، لتأخذ حقوقها في هذا العصر الذي يحمّل الانسان فيه المكانة الاسمى.

إن حالات القمع والاستلاب التي يعانيها الانسان العربي وبخاصة المثقف المبدع، وحالات الغزو المعزز بالتقنيات الضخمة، تجعله عاجزاً عن تحديث الثقافة على الوجه الذي ينسجم مع قيم هذا العصر واهدافه، في الحرية المستقبلية.

ويجب الاعتراف ان تيار العودة الى التراث والاصول كما هي دونما اعادة النظر في قراءتها أو تأويلها، هذا التيار الذي يجد مبرراته النفسية والواقعية أحياناً، هو تيار مؤسف لأنه رجعي سلفي لا يكتفي برفض التطور بل يسعى الى التراجع.

تصحيح مسار المعاصرة

يضع الغزو الثقافي الاجنبي القائم على التقدم التقني والتفوق السياسي، مسألة المعاصرة في موقع صعب، ويكفي القول منذ الآن أن المعاصرة لا تتم بين تراثنا

القديم وبين الواقع الثقافي العالمي، حتى ولو كان هذا الواقع يعاني أزمة ما، ان الصراع أو الحوار يبدو (دون كيشوتياً) وهزلياً أيضاً.

ولذلك فإن المعاصرة لا تتم الا بعد تحقيق الحداثة. ويتم الحوار أو الصراع الثقافي بواسطة أحدث الوسائل والأفكار والتطلعات، ولا نرى مجالاً للحديث عن المعاصرة في ظل التخلف والتجزئة الفكرية. فالمعاصرة هي حوار المتكافئين، وعندما لا يكون ثمة تكافؤ بين المتبارين أو المحاورين، فإنه من الأفضل إيقاف الحوار وتعليقه.

فالحديث عن الأصالة والمعاصرة يدفع إلى القفز فوق الحداثة والتأهب للمباراة مع ثقافة عصرية متقدمة وحديثة، وطدت سلطانها ونفوذها الى مدى بعيد على العالم الثالث الواسع الارجاء.

ونحن نرى أنه لا بد من الحديث عن الأصالة والحداثة أولاً[١٣]. فهو موضوع مترابط هدفه إعادة الحياة للثقافة العربية القومية، وبتحقق ذلك نستطيع الكلام عن الثقافة العربية والمعاصرة.

إن المعاصرة قضية أخرى تدخل في نطاق الحوار الثقافي العالمي وليس في نطاق بناء الثقافة العربية التي يغنيها الحوار العالمي ولا شك، ولكنه لا يبنيها بناء جديداً.

فالحذر من المعاصرة، أي من التعامل مع ثقافة عالمية متفوقة هو حذر من الاستسلام لنفوذها أو الاندماج في مشاكلها أو الانتماء إليها. إن المعاصرة عملية رياضية بحتة، فنحن لا نستطيع أن ننجح في مباريات الدوري العالمي إلا إذا كان فريقنا على استعداد كامل لهذه المباريات. والحداثة هنا تعني الاستعداد من أجل التكافؤ للدخول في تجربة العصر المتقدمة والمعقدة جداً.

وهذا لا يعني أننا نرفض العصر ونخشاه، بل يعني أن يبقى هذا التحدي سبباً في تصعيد عملية التحديث والتجهيز، وليس من قبل العزة القومية ان نوهم هذا العصر بالفساد والافلاس لكي نطامن من نفوسنا وقلقنا، كذلك ليس من الوعي الثقافي أن نرفض الثقافة الغربية لأنها ثقافة المؤامرة والمخابرات، فالثقافة الغربية لم تصل الى ما وصلت إليه من التقدم لكي تكون مجرد أداة استعمارية أو امبريالية، ولكن هناك الاجهزة التي استغلتها لهذا الغرض او ذاك، وعلينا أن نفصل بين مؤامرة الاجهزة وبين الثقافة الصرفة وننظر إليها كنموذج لتطور الثقافة في العالم.

إن مسألة التحرر من النفوذ الثقافي العالمي، مرتبطة بمسألة التحرر من النفوذ السياسي والاقتصادي الغربي، وهكذا تبدو الثقافة القومية أكثر التصاقاً بالمطالب القومية.

إن الحداثة عملية مخاض تشترك فيها عناصر متنوعة، أولها المثقف ذاته ثم المؤسسات الثقافية والمنظرون الثقافيون. ومن المؤسف أن عملية التخطيط الثقافي جاءت متأخرة، فلقد قدمت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم عام ١٩٨٧ خطتها الشاملة للثقافة العربية التي شارك فيها عدد كبير من الاختصاصيين في العالم العربي، ولقد صدرت في أجزاء أربعة تتضمن الآراء والابحاث التي اشترك فيها الاختصاصيون، ولقد عرضت في الجزء الأول الخطوط الاساسية لهذه الخطة الشاملة[١٤].

إن هذا العمل هو اضخم عمل جماعي يمكن أن يمهد لتحديث الثقافة العربية. أما الابحاث الخاصة التي قام بها المفكرون العرب لتحديد ملامح الثقافة العربية، فإن الطابع الاصلاحي هو الغالب فيها ولم تدخل بُعدها التنظيري الايديولوجي وكذلك شأن أعمال السياسيين والحزبيين الذين نادوا بالقومية العربية.

تطوير الصناعة الثقافية:

إن التقدم الصناعي الهائل الذي يعيشه عصرنا الحديث سيؤثر بقوة على الصناعات الثقافية ولعله سيغير من ماهيتها ووظائفها ايضاً[١٥].

والتحديث الثقافي ينطلق من التحديث الصناعي للثقافة، وتشمل الصناعة الثقافية المقروءات والمسموعات والمرئيات التي تحتاج أجهزة ومعدات، كما تشمل الأعمال الفردية والجماعية التي تقوم على الابداع الفني المباشر.

ولأن الصناعة التجارية الاستهلاكية أصبحت هي الطاغية، فإن اغراق الثقافة بصناعات تكنولوجية متطورة اصبح هدفاً اقتصادياً وبالتالي هدفاً ثقافياً لسببين: لحاجة الثقافة الى وسائل متطورة، ولطغيان الاعلان والتأثير الدعائي في عملية ترويج السلع الثقافية، وتثبيت الحاجة منها وربطها بالضروريات المستمرة.

ومن المؤكد أن الصناعة الثقافية المتطورة اليوم كالأسطوانات والأذاعة والتلفزيون والسينما والتصوير الضوئي والفيديو والاقمار الصناعية والكمبيوتر، هذه الصناعة قد أسهمت اسهاماً كبيراً في نشوء المعرفة والفن وفي تنويع انماط الانتاج

الثقافي، وفي تحقيق الامن الثقافي، وفي استغلال هذه الصناعات لتحقيق تربية سليمة، وايصال المعرفة لاوسع نطاق، وتحقيق التفاهم الدولي عن طريق التبادل الثقافي الذي يتم عبر وسائل الاتصال المتطورة، التي وصلت قمتها في ابتكار الاقمار الصناعية التي قصرت مسافات الاتصال الى أضيق ما يمكن، كما ساعدت الصناعات الثقافية الحديثة على توسيع نطاق الابداع الفردي والجماعي وتعميقه وتنويع أشكاله.

يضاف إلى ذلك الثورة الهائلة في علم الميكروالكترونيات، فلقد أدى تطور الحاسبات الالكترونية الى زيادة مقدرتها على حفظ كم هائل من المعلومات واسترجاعها باعجاز خارق.

ان تقدم الصناعة الثقافية يدفعنا الى تصنيفها الى صناعة معرفية عامة وصناعة معلوماتية، الى صناعة ثقافية تدريبية عملية وصناعة ثقافية ترفيهية(١٦).

ويعني هذا توسيع نطاق الثقافة وتسهيل وصولها وافساح المجال امام المحرومين من الثقافة للتمتع والافادة منها بشكل متكافىء، إذ أصبحت فرص الثقافة سهلة بمتناول الناس جميعاً ضمن بيوتهم وفي محلات عملهم. وازداد حجم الثقافة وتنوعت حتى وصل حد التضخم والانفجار. ومع ذلك ما زالت معالجة هذا الموضوع قاصرة، وما زالت السياسات الثقافية ضمن حدودها التقليدية، بل لعلها اضعف من هذه الحدود، فصناعة الكتاب والمجلة، لم يتناولها التخطيط العلمي، بل هي عرضة للتخطيط الامني السياسي فقط، ولقد أغرقت الاجهزة الثقافية المبتكرة وبخاصة الالكترونية اسواقنا، وازداد حجم الطلب على البرامج الثقافية، وبرامج التعليم التلفزيوني دون أن يكون الانتاج الثقافي كافياً، مما فتح الباب الى البرامج الثقافية الاجنبية، وأصبح القمر الصناعي وسيلة لنقل هذه البرامج دونما رقابة أو سيطرة.

ثم إن الاغراض الاقتصادية من صناعة الوسائل الثقافية جعلتها عبئاً مالياً على الدول المستوردة، ولقد دخلت الصناعة الثقافية في لعبة الاقتصاد الامبريالي وأصبحت تخضع لمؤثرات الموضة بتحسين المردود وتصغير الحجم وتغيير الشكل لترويج الاستهلاك.

ومن المؤسف أن هذه الصناعة لا تلقى استعداداً لانتاجها محلياً، نظراً لفقدان أكبر اسباب الانتاج. والحق أننا لم نأخذ بعد درساً من التجربة اليابانية التي حققت أكبر نجاح وتقدم رغم افتقارها الى كثير من اسباب النجاح، فيما عدا الارادة والطموح.

ونظرة سريعة على امكانية العرب وطاقاتهم وثرواتهم وتاريخهم يبين مدى التخلف والتقاعس عن عملية الانتاج والاكتفاء الذاتي.

ومهما يكن من أمر، فإن الفوضى والإشكالية القائمة بين ضرورة استعمال الصناعة الثقافية الحديثة مع عجزنا عن صناعتها، وبين ربط هذه الصناعة بالسياسة الامبريالية استلاباً واستغلالاً، لم تجد طريقها للحل بعد، لعدم تنفيذ الخطة الشاملة للثقافة العربية، وهكذا فإن تحديث الصناعة الثقافية يبدو وحيد الجانب.

أما تحديث الثقافة فما زال ينتظر إزالة جميع العوائق التي ذكرناها على أن يتم وضع خطة لتطوير الصناعة الثقافية لتحقيق الاكتفاء القومي.

ولأن المال هو العصب الاساسي لأية صناعة، فإن انشاء صندوق عربي لدعم هذه الصناعة وتمويلها، هو مؤشر عملي لايجاد هذه الصناعة وتطويرها وحمايتها، وليس شرطاً ان يمول هذا الصندوق من الدول فقط بل يمكن أن تشارك فيه الفعاليات الخاصة على شكل مساهمة أو على شكل شركة.

ولقد ورد في مؤتمر السياسات الثقافية في مكسيكو ١٩٨٢ «إن المشاريع المتوقع لها النجاح مستقبلاً هي المشاريع الثقافية ومن يستثمر ماله في مجال الثقافة سيحقق ازدهاره الاقتصادي».

ويؤكد هذا، القول ان الثقافة هي حاجة ملحة لا تنضب، وهي «الغذاء الذي لا يعمل على التخفيف منه خشية التخمة»، ولسوف يزداد الطلب على الوسائل الثقافية بقدر زيادة الطلب على الثقافة التي أصبحت العامل الاساسي لتكوين الانسان المعاصر.

مشاركة الشباب في صناعة الحداثة

يبقى سؤال أخير يتعلق بتحديد صاحب المصلحة من الحداثة، ان الشباب هم الشريحة الاكثر حماسة للحديث والحداثة، ذلك لأن الحداثة تعني المستقبلية وتعني الحيوية والتطور. والشباب هم الفئة التي تبحث عن المستقبل وتفيض بالحيوية

وتعيش مرحلة هامة من مراحل التطور. ولذلك فهم أصحاب المصلحة الحقيقية من الحداثة، وهم يلحون عليها ويمارسونها بأي شكل، حتى ولو كان ظاهرياً سطحياً يحاكون به الحداثة المعاصرة، لأنهم غير قادرين على خلق الحداثة لجهلهم بالاصول والطريقة.

إن روح الثورة والابداع والتحفز التي تختزنها طاقة الشباب، ستكون المحرك الاساسي لتحديث الثقافة والعناية بهذه الطاقة التحديثية، وسيفيد استغلالها جداً في تحقيق الحداثة الثقافية. أما إهمالها فسيؤدي الى عمليات تحديث طائشة أو منحرفة أو متمردة، ولقد شهدت أوروبا أكثر من مرة ثورة الشباب في مجال الثقافة التي عملت عملها في تعديل الواقع الثقافي، لنأخذ على ذلك مثالاً سلوك شباب (الدادا) في الأدب والفن، هذا السلوك الفوضوي الثائر، وسلوك المستقبليّين والسرياليين والهيبي، هذا السلوك الثائر الصادر عن رغبة في تحديث الفن والأدب ولقد اعتبرت حركاتهم من مظاهر التحديث، ولكنها لم تستقر طويلاً لأنها لم تكن منسجمة مع مآل الأدب والفن ومشاكلهما، بقدر ما كانت تعبيراً عن حالات القلق التي كان الشباب يعانيها في ظروف ما بعد الحرب والازمة الاقتصادية.

وإذا كان (ماركوز) قد أكد في نظرية البعد الواحد على وجود بعد هام هو ارادة الشباب، (الكائن المستقبلي في الحاضر)، فإن عمليات قمع طاقة الشباب (لترشيدها) بحسب منطق الجدود والآباء، ما زالت هي السائدة، مع اضافة هامة هي توظيف الطاقة الشبابية بشكل اكراهي وتحت اسم التربية بوظائف لصالح النظام، وهي وظائف مجانية غير منتجة وتعيق الشباب عن المشاركة في عملية التحديث، وتؤول الى إبعادهم عن قضيتهم الشبابية الأولى وهي الحداثة. ويستطيع الشباب ان يشارك في عملية التحديث التي تحتاج حداً مقبولاً من الثقافة التراثية ومن المسؤولية التوجيهية والتخطيطية.

ان دراسة تطلعات الشباب المستقبلية ودوافعهم ورصد طاقاتهم تساعد على التخطيط للحداثة، كذلك ادخالهم في تجربة الحداثة وتقويم مسيرتهم فيها، هي من مهمة مخططي ومرشدي التحديث.

ونعود أخيراً لتلخيص ما أوردناه في هذا الفصل فنقول:

ليست الثقافة بعيدة عن معنى الحضارة، بل ثمة مفهوم واحد متطابق مع التسميتين الحديثيتين وكلتاهما تحدد الثروة الابداعية والمعرفية لامة عبر تاريخها، وهي الثروة التي ترسم شخصيتها وتساعدها على الحياة المتطورة.

والحداثة هي مآل التراث الثقافي. والتراث يوضح معالم الأصالة في الثقافة. والتراث هو العطاء الثقافي المتراكم يدخل فيه العطاء الديني والعلمي والفني. وللغة العربية دور هام في وحدة التراث واستمراريته، كما لها دور في تحديد الهوية القومية. على أن العودة الى التراث والانكفاء عليه تجعله جامداً محنطاً جديراً بالمتاحف. كذلك يؤدي بتر الثقافة عن جذورها الذاتية والتغريب الكامل الى تغيير الانتماء وربط الهوية الثقافية بهوية قومية أخرى.

إن الارتباط القومي هو الضمانة التي تحمي عملية الانفتاح على الثقافات العالمية من الاغتراب، والارتباط القومي يقوم على التمسك باللغة العربية، آلة الثقافة والحضارة القومية. ان مسألة التغريب تبدو أكثر وضوحاً وخطورة في الانواع الثقافية الجديدة بذاتها كالفنون التشكيلية والمسرح.

ولا بد من ربط عملية التحديث بمشاريع التنمية، وعندما تكون عمليات التنمية موجهة، فإن الحد من حرية الثقافة وعمليات القمع الثقافي تمنع التحديث وتوجه المبدعين الى التقليد والتكرار. إن هذا لا يعني أن الابداع مجاني، بل هو مسؤول ومنتم وملتزم. ومن أخطر عمليات القهر الثقافي القومي الغزو الثقافي الأجنبي المنهجي، وحرية المثقف والتزامه يساعدانه على الصمود أمام هذ الغزو المختفي وراء التحديث والعالمية.

إن الأمن الثقافي لا يتم الا بعد إبراز الذاتية القومية الثقافية وتعزيزها.

ويبقى هدف التحديث هو اللقاء المتكافىء في الساحة العالمية، فحماية الذاتيات الثقافية لا يعني تعبئتها للتصارع، بل لكي تتلاقح ويحرض بعضها الآخر، ولكي تسير في موكب منسجم لبناء ثقافة عالمية أكثر تقدماً وغنى، وأكثر امكاناً لحل اشكالات وازمات الثقافة في العالم.

إن المعاصرة هي هذا التلاقح والتعاون، وهي تأتي بعد الحداثة.

وأخيراً لا بد من تنظير عقائدي للثقافة العربية ومن تخطيط شامل يستفيد من الصناعات الثقافية المتطورة، كي يساعد الاجيال المقبلة على متابعة التحديث لتحقيق فعالية حيوية متطورة للثقافة العربية.

الفصل الثاني

التراث ومنطلقات العمران الثقافي

أهداف التخطيط الثقافي في مجال التراث

ليس العمران الثقافي مجرد عمل ذرائعي يسعى إلى تحقيق مكاسب متحولة. بل هو مشروع مبدئي يهدف الى بناء الانسان بناء راسخاً يجعله أكثر استعداداً لتقبل تطور العلم المتسارع، ضمن حدود الشخصية الثقافية الواضحة الملامح والمؤكدة بوثائق تراثية وأثرية وتاريخية.(١٧)

وبناء الانسان يبتدىء من نقطة أولية هي تحرره من التبعية الثقافية والاستلاب والقمع الفكري، وتقوية معرفته بذاتيته الثقافية لمعالجة جميع عقد التخلف والدونية، ومجابهة الطغيان الثقافي الاجنبي المدعم لكل أشكال الاستغلال.

ويلعب التراث الدور الأساسي في عملية بناء الانسان المتحرر ثقافياً، ولذلك فإن أية عملية تخطيط ثقافي لا بد أن تعتمد على المعطيات التراثية، أي على حصيلة الابداع والنشاط الثقافي للانسان.

ويتوضح الهدف من ذلك في النقاط التالية:

١ ـ **حجم التراث ومضمونه**: وهو حجم كبير يزداد اتساعاً مع عمق التاريخ وغزارة التفاعلات الثقافية والتحولات الفكرية والفنية في مجموعة انسانية.

وليس التراث الثقافي قيمة مجردة، بل هو قيمة حضارية انسانية تستوعب العطاءات والابداعات التي حققها شعب أو أمة عبر التاريخ، مما يعكس شخصية وقدرات هذه المجموعة البشرية.

وتتوضح هذه العطاءات فيما أنجزه الانسان من مدن ومستوطنات ومعالم وقطع مستقلة منقولة تحمل ملامح الفن والابداع والرمز الثقافي والعقائدي، كما تشمل هذه العطاءات الصناعات والتقاليد والطقوس والاساطير والمأثورات. وهكذا فإن معنى التراث يتزايد يوماً بعد يوم، لكي يشمل جميع ما أنتجه الانسان عبر التاريخ، وكان عاملاً في تحديد ملامح ثقافته ومفهومه للقيم الروحية والانسانية والمادية.

ولكن الاطلاع على مضمونه يتطلب كثيراً من الجهود التي تشمل عمليات جمع الوثائق وتصنيفها ودراستها ومقارنتها، وهذه الجهود تتمثل في كثير من العلوم والاختصاصات التي تتطور ويزداد الاهتمام بها يوماً بعد يوم، تعززها الوسائل التقنية الحديثة.

٢ ـ **تحديد ملامح الذاتية الثقافية:** تتوضح الذاتية الثقافية من خلال وضوح التراث الثقافي، ذلك أن الذاتية الثقافية هي ما ينعكس لدى مجموعة ما من ملامح فكرية وفنية ومن خصائص روحية ومادية نتيجة استيعاب التاريخ الثقافي الخاص بهذه المجموعة. ومهمة التخطيط الثقافي أن يساعد في عملية الاستيعاب هذه، وأن يثبت الذاكرة التراثية وأن يجعل الوعي الثقافي معتمدةً على هذه الذاكرة المتفتحة الى المزيد من المعرفة التراثية.

٣ ـ **تحديد منطلقات المنظور التاريخي الحضاري المستقبلي:** إن توضيح وتأكيد ملامح الذاتية الثقافية الذي يتم عن الوعي التراثي يساعد على تحقيق القوة الاساسية المحركة لبناء التاريخ المقبل والحضارة العتيدة. فالانسان كائن «مستقبلي» وليس كائناً «ماضياً» أي مرتبطاً بالماضي، فليس التراث هو الماضي، بل هو الذخيرة لبناء المستقبل، هو المحرك الدينامي لبناء المستقبل. ومن هنا فإن معرفة التاريخ الثقافي وجعله وعياً مستقراً في ضمير الانسان وعقله، هو الاساس في استمرار هذا التاريخ استمراراً منسجماً مع تطلبات العصر والمستقبل. ولهذا فإننا لا نستطيع أن نضع خطة ثقافية ما، إذا لم تكن هذه الخطة تعتمد على خلفية تراثية واضحة وعلمية.

ونستطيع أن نطمئن على سلامة هذه الخطة اذا كانت منطلقاتها محددة تشكل امتداداً منفتحاً للتاريخ الثقافي الموحد، والذي يحدد ملامح الذاتية الثقافية كما ذكرنا.

٤ ـ **استقلال القيم الثقافية القومية عن القيم الثقافية الأخرى:** فإذا كانت الثقافة تتصف بالشمولية والعالمية، إلا أن كثيراً ما تعني هذه الشمولية تغلب ثقافة على أخرى، وفي ذلك ما فيه من قمع للنشاط الثقافي المبدع الذي يغني هذه الثقافة العالمية. ولذلك كان لا بد أن يهدف التخطيط الثقافي الى تحقيق استقلال القيم الثقافية القومية عن غيرها من القيم، وذلك اعتماداً على الوعي التراثي الذي حدد ملامح الذاتية الثقافية.

٥ ـ **دعم خطط التنمية والرخاء:** مع الانتباه، أن التنمية الاقتصادية ليست لتحقيق طمع مادي وجشع استغلالي، بل هي وسيلة لتحقيق الرخاء الانساني. وبناء الذاتية الثقافية القائمة على الوعي التراثي تساعد في تنفيذ هذا الرخاء، عن طريق المشاركة التلقائية الواعية التي يقوم بها الافراد، وقد استقر في وجدانهم، إن الوطن هو التاريخ الذي صنعوه متمثلاً بالاوابد والآثار والمآثر والبطولات والعطاءات والافكار والاختراعات.

إن الوطن هو الانسان من خلال ما بذله وقدمه عبر التاريخ.

٦ ـ **تحديد شروط الاصالة في الابداع الحديث**، فالابداع الفكري والفني والادبي سمة أساسية من سمات المجتمع المتطور، هو آية الحضارة التي يجب أن تبقى مستمرة مع استمرار الأمة التي صنعت بدوات هذه الحضارة، ولكن خروج الابداع عن الذاتية الثقافية يجعله وليداً هجيناً، ويجعل الوحدة الحضارية مهددة بالتفسخ، والهدف المباشر لعمليات التوعية التراثية هو استمرار وحدة الحضارة من خلال تأصيل الابداع الحديث.

٧ ـ **الاعتراف بديمقراطية الثقافة التراثية**، إذ أن التراث باعتباره إفراز إنساني يتجسد في قيم ثقافية محددة ومشخصة، هو ملك لأصحابه أولاً. ومن حق هذا الانسان أن يمارس نوعين من الفعالية الثقافية. أولا ان يزيد هذا التراث غنى بانجازاته وابداعاته. وثانياً أن يكون له الحق المطلق بالتمتع بهذا التراث. ولأن الحق بالثقافة مطلق، فإن الحق بالثقافة التراثية قد يصبح «واجباً» وخاصة عندما تقوم السياسة

الثقافية في مجتمع ما، على مبادىء قومية علمية. وفي جميع الحالات لا بد من وضع سياسة لتعميق العلاقة بين الأفراد وتراثهم، وذلك عن طريق افساح المجال أمامهم لمعرفة هذا التراث، عن طريق جمعه في المتاحف والمراكز والمجامع والمكتبات، وتسهيل هذه المعرفة بنشر هذا التراث والتعريف به، وادخاله في مناهج التعليم على جميع مستوياته.

ولا بد من تحقيق الحرية في ممارسة هذا الحق، وذلك بفتح أبواب المتاحف والمراكز التراثية وتسهيل انتقال الدراسات فيها، وافساح المجال أمام المواطنين للمداخلة في تعزيز التراث عن طريق جمعه أو عن طريق المشاركة في حمايته وصونه.

وتبقى الغيرة الشعبية على التراث من أقوى العوامل المؤدية لصونه، ولا يتم ذلك إلا عن طريق ايقاظ الشعور بالمسؤولية وتحقيق الديمقراطية الثقافية التي تتجلى في رعاية الجمعيات والمنظمات التي تهدف الى تحمل مسؤولية نشر الثقافة التراثية وحماية الاثار والمعالم التاريخية.

التراث العربي ثبت لوحدة الأمة

إذا كان التراث يشكل وثائق الحضارة في الماضي فإنه يجسد بذلك وحدة الحضارة ووحدة الماضي، وهو بذلك ثبت لوحدة الأمة. ويتجلى ذلك في النقاط التالية:

١ ـ التراث العربي في أية بقعة جغرافية من الأرض العربية هو صيغة حضارية متكاملة صنعها الانسان العربي منذ بداية التاريخ، وتفاعل معها خارج الحدود السياسية المتحولة، وداخل إطار الذاتية الثقافية الثابتة. وكانت حصيلة هذا التراث شاملة للفعاليات الموزعة في أنحاء مختلفة من الأرض وشاملة أنواع مختلفة من النشاطات.

ولذلك فإننا عندما نتحدث عن القومية العربية، فإن هذا الحديث لا ينتمي الى أية أفكار عنصرية أو عرقية، وإنما ينتمي لمفهوم الوحدة الثقافية العربية، والذاتية الثقافية العربية هي التي تحدد ملامح القومية العربية، والإنتماء الى هذه الذاتية، على الرغم من الفروق الجنسية والنسبية، هو انتماء للقومية العربية وليس هو تبعية للعنصر العربي.

وليست الدعوة الى القومية العربية دعوة شوفينية عنصرية إذا هي قامت على أساس ثقافي حضاري.

٢ ـ لقد حقق الوجود العربي ذروة ثقافية بالاسلام، وكان الايمان بالله كقوة مطلقة وكمثل أعلى حافزاً حضارياً يدفع المؤمن للكشف عن أسرار هذه القوة والتقرب من هذا المثل الأعلى، وكان هذا الاساس العقائدي منطلقاً لتحقيق الثقافة المتنامية والابداع، وتقويم الاخلاق. وشكل الاسلام تراثاً هاماً في حياة الامة العربية، وهو تراث مشترك ساهمت في انشائه جميع الشعوب التي دخلت الاسلام، وكان هذا الانتشار العقائدي وهذه المشاركة الواسعة من أكبر الانتصارات الثقافية في التاريخ.

وهكذا يدخل التراث العربي مجالات جديدة أبعدته أكثر فأكثر عن أية صفة عنصرية منغلقة، وأدخلته ضمن نطاق الذاتية الثقافية المتفتحة.

٣ ـ ان معنى الأصالة الثقافية يرادف معنى التراث، فالأصالة ليست صفة مجردة بل هي واقع مادي يتميز بالذاتية الثقافية التي تعكس المنجزات الحضارية، أي التراث. وعندما يكون منظور السياسة الثقافية المستقبلي تحقيق الاصالة في الابداع، فإن ذلك يعني تحقيق الارتباط التاريخي بالثقافة التراثية.

والتراث العربي أصيل بذاته على الرغم من قدمه وعلى الرغم من تفاعله وانفتاحه على الثقافات الأخرى. وقبل الاسلام كان متفرداً في قدمه، فحيث ظهرت الحضارة في منطقتي بلاد الرافدين ووادي النيل وما بينهما، كانت حضارة وحيدة وسباقة، ولم يكن لها معادل أو نظير، لذلك حافظت على أصالتها النوعية واستمرت كذلك ضمن اطار هذا التفرد والاستقلال.

وبعد الاسلام ودخول شعوب كثيرة في الدين الحنيف، كانت العقيدة والفكر الديني الواحد هما الخلفية الروحية والثقافية الموحدة للحضارة الجديدة.

المتحف واجهة التراث في الحاضر

المتحف هو ذلك الحيز المكاني الذي يضم آثار الحضارات، كما يضم الروائع والطرف والتطلعات الابتكارية، وبصورة عامة هو المكان الذي يضم شواهد الابداع الانساني في نطاق قومي محدد. أو في نطاق عالمي شامل (١٧).

وهو بذلك مركز حضاري هام له دور وأهداف، ولتكونه شروط. وفي البلاد العربية يزداد عدد المتاحف يوماً بعد يوم، ويزداد تنوعها وتزداد مقتنياتها، ولكنها ليست على مستوى واحد من تكافؤ المستوى والمحتوى. ولكي ترتفع هذه المتاحف الى صف واحد لتحقيق دورها الثقافي القومي، لا بد من ايضاح هذه الأهداف اولاً ثم عرض الشروط النموذجية لتكون المتحف، وأخيراً بيان الوسائل التي يمكن بها تحقيق الاهداف والشروط على أكمل وجه.

ويهدف المتحف الى بناء الانسان المواطن عن طريق تعريفه وتعريف العالم بتراثه وأمجاده. ومن أجل ذلك فهو يؤدي مجموعة من الأدوار الاساسية.

١ ـ **الدور القومي**، ويتمثل في إبراز وحدة آثار الحضارة في مختلف وجوهها بما يكشف عن الشخصية القومية التي أفرزت هذه الآثار. ويتجلى هذا الدور في عرض أوفر النماذج التي تدل على خصب وأصالة هذه الحضارة، كما يتجلى في تشخيص مراحل التاريخ وابراز الانتصارات والذروات فيه، والتلميح الى العظات والعبر التي تنجم عن الهنّات فيه.

٢ ـ **الدور الثقافي**، ويتمثل هذا الدور في التعريف المباشر بالتجارب الحاسمة في التاريخ والتي أدت إلى انجازات رائعة في مجال الثقافة والفن. فالقطع المتحفية هي آيات ابداعية تحدد أبعاد الفن ومفهومه وأساليبه وطرازه، كما أنها بما تحويه من كتابات أو رموز أو صور، هي مصدر تاريخي صادق لا شبهة فيه، يفيد المؤرخ والعالم في توضيح حقائق التاريخ والحضارة وأصول الانسان، بعيداً عن التزييف والاسطورة والخرافة.

ويبقى المتحف البيئة التعليمية المثالية التي تساعد المدرس على إيضاح دروس التاريخ والحضارة، بالاطلاع المباشر على آثار هذا التاريخ والحضارة من خلال عناصر الأوابد الضخمة أو التحف المرسومة أو المنحوتة أو القطع الاستعمالية، أو من خلال المخطوطات والصور والنقوش التسجيلية.

٣ ـ **الدور الاجتماعي والاقتصادي**، لقد تطور المتحف فلم يعد مجرد بناء يضم آثاراً جامدة، بل أصبح ملاذاً تسعى إليه الجماهير أيام العطل والأعياد لتمضية أوقاتهم في اكتساب معارف أو التمتع بفنون، وقد وضعت في اطار جذاب وفي ظرف ممتع توفرت فيها أسباب جذابة.

إن تحسين شروط المتاحف يساعد في تلبية متطلبات الصناعة السياحية التي أصبحت تشكل مورداً اقتصادياً عالياً وتخدم اغراضاً بعيدة. ومع أن المتحف يكرس أولاً لتأمين حاجات المواطن الثقافية والتاريخية، ولكنه أيضاً مرفق سياحي يغطي الجانب الثقافي في هذه الصناعة.

٤ ـ **الدور التوثيقي وصيانة التراث**، يتألف المتحف من قسمين أساسيين - قسم العرض وقسم المستودعات. وفي كلا القسمين تحفظ القطع الاثرية والمخطوطات والرقم التي يعثر عليها في التنقيبات النظامية أو التي تجمع عن طريق الاقتناء والاهداء والمصادرة، وهي بذلك تصان من التلف والتبديد. ويقوم المعمل الفني في المتحف بترميم هذه الآثار، كما يقوم أمناء المتحف بعرض هذه الآثار في اطار فني جذاب. ويتولى العلماء دراسة وتصنيف هذه الآثار والافادة منها في كتابة التاريخ السياسي والفني والثقافي.

٥ ـ **الدور المستقبلي**، إن هدف المتحف ليس تكريم الماضي وحسب، بل تحديد المنظور المستقبلي للانسان العربي، ان بناء المستقبل بناء راسخاً إنما يقوم على معرفة علمية بتراث الأجداد. وتشكل معرفة الجهود والابداعات التي قدمها السلف زخراً وطاقة لأجيال المستقبل.

على أن تحقيق أهداف المتحف يعتمد على شروط أساسية من أهمها:

١ ـ ان تتضمن المتاحف الأشياء الأثرية والوثائقية الأصلية واستبعاد الأشياء المزيفة او المنسوخة.

٢ ـ الاهتمام بالوسائل التعليمية والارشادية التي تتمم المعرفة بأهمية الأثر، والتي تستقرىء المعلومات التاريخية والفنية المفيدة لزوار المتحف.

٣ ـ العناية بأساليب العرض وتسهيل الاطلاع والزيارة، بل والعمل على جذب الزائر واستثارة فضوله وتقديم ما يرغبه من معلومات عن طريق البطاقات، والأدلة والاذاعة، واضافة معلومات متلفزة لزيادة ايضاح الخلفيات التاريخية أو الجغرافية للمعروضات المتحفية.

٤ ـ تجهيز المتحف بجميع امكانيات الصيانة والترميم والحماية البشرية والالكترونية.

٥ - الاكثار من عدد المتاحف الاقليمية، وتنويع المتاحف بحسب مراحل التاريخ وبحسب الاختصاص.

٦ - الاهتمام بعمارة المتحف كي تكون مستوفية لجميع الشروط المشجعة على الزيارة والمسهلة لها، والقادرة على استيعاب الآثار ضمن اطار تقديري عال، وضمن حيز أمني كامل.

ان من أهم وسائل تحقيق اهداف المتحف، تعزيز العلاقة بين الجمهور والآثار، وذلك عن طريق افساح المجال أمام الأفراد والجماعات والطلاب خاصة، بزيارة المتاحف والمواقع الأثرية. وتلعب جمعيات الآثار وأصدقاء المتاحف دوراً هاماً في تقوية أواصر الجماهير بتراثهم، ولا بد من تشجيع هذه الجمعيات والتوسع في انشائها. وتشجيع عمليات الاهداء واغناء المتاحف بتكريم المتبرعين بالآثار. ومن جهة ثانية فإن اقامة معارض متنوعة في المتحف للمقتنيات الخاصة، أو المكتشفات الحديثة التي تقوم بها الجماعات العلمية الوطنية يزيد من الارتباط بالمتحف، كذلك فإن تعزيز المقتنيات وزيادة المعروضات الهامة يبقى من العوامل التي تزيد من تقدير الناس للمتاحف ومن ارتباطهم بها.

اعادة الآثار والتحف الوطنية الى مراكز ابداعها

تكتسي قضية إعادة الآثار والممتلكات الثقافية الى أصحابها، طابعاً حاداً في الحوار الدولي ضمن نطاق مؤتمرات اليونسكو أو المنظمة العربية أو ضمن المؤتمرات الثقافية الدولية. ولقد وجه المدير العام لليونسكو عام ١٩٧٥ نداء «لإعادة ذلك التراث الثقافي الذي لا يعوض الى الذين أبدعوه «وأنشئت لجنة دولية لدراسة ظروف وسائل اعادة هذه الممتلكات الثقافية وبخاصة ذات الطابع المميز. وهناك حلول مقترحة في هذا الصدد منها الحوار المباشر والدبلوماسي، كما يتم حالياً بين اليونان وانكلترا لاعادة رخاميات معبد البارثنون، ومنها ما يتم بإقامة الدعوى أمام القضاء العادي. ومنها محاولات لاعادة شراء هذا التراث.

والواقع أن انتقال التراث تم بأحد الطرق التالية:

١ - عن طريق التنقيب غير المرخص في ظروف كانت الاثار فيها مهملة.

٢ - عن طريق النقل العلني حسب موافقة سلطات الاستعمار والانتداب أو وفق القوانين والأنظمة التي وضعت في ظلهما.

٣ ـ عن طريق التجارة والتهريب.

ويعتمد استرداد التراث المنهوب على القوانين الدولية والمقارنة والوطنية، لذلك كان لا بد من تكليف محكمة العدل الدولية في جنييف بالنظر في الدعاوي المتعلقة باسترداد التراث، باعتباره جزء من تاريخ وحضارة وأرض الوطن. هذا إذا عجزت المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم عن تحقيق ذلك [١٧].

صيانة الآثار والتراث الثقافي والطبيعي

في الاتفاقية الدولية التي وقعت عليها أكثر الدول العربية والمتعلقة بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (١٩٧٢) مبادىء أساسية جديرة أن تكون منطلقات للعمل العربي المستقبلي في مجال صون التراث العربي.

ولقد ورد في هذه الاتفاقية «أن الدول الأطراف في هذه الاتفاقية تعترف بأن واجب القيام بتعيين التراث الثقافي والطبيعي الذي يقوم في اقليمها وحمايته والمحافظة عليه واصلاحه ونقله الى الأجيال القادمة، يقع بالدرجة الأولى على عاتقها، وسوف تبذل كل دولة أقصى طاقتها لتحقيق هذا الغرض، وتستعين عند الحاجة بالعون والتعاون الدوليين الذين يمكن أن تحظى بهما، خاصة على المستويات المالية والفنية والعلمية والتقنية» المادة /٤/.

وأمام هذا الاعتراف والتعهد. كان لا بد من خطة عملية وطنية لممارسة عملية الحماية والاصلاح وتتمثل في النقاط التالية:

أ ـ اتخاذ سياسة عامة تستهدف جعل التراث الثقافي والطبيعي يؤدي وظيفة في حياة الجماعة، وادماج حماية هذا التراث في مناهج التخطيط العام.

ب ـ تأسيس دائرة أو عدة دوائر، حيث لا توجد مثل هذه الدائرة في اقليمها، لحماية التراث الثقافي والطبيعي والمحافظة عليه وعرضه، وتزويد هذه الدائرة بالموظفين الاكفاء، وتمكينها من الوسائل التي تسمح لها بأداء الواجبات المترتبة عليها.

جـ ـ تنمية الدراسات والأبحاث العلمية والتقنية، ووضع وسائل العمل التي تسمح للدولة بأن تجابه الاخطار المهددة للتراث الثقافي والطبيعي.

د ـ إتخاذ التدابير القانونية، والعلمية، والتقنية، والادارية، والمالية المناسبة لتعيين هذا التراث، وحمايته، والمحافظة عليه وعرضه واحيائه.

هـ - دعم انشاء أو تنمية مراكز التدريب الوطنية والاقليمية، في مضمار حماية التراث الثقافي والطبيعي، والمحافظة عليه وعرضه، وتشجيع البحث العلمي في هذا المضمار. وهو منهاج علمي لا بد من تنفيذه في الخطة المستقبلية للثقافة العربية.

حماية المدن والمباني:

التراث الثقافي على اختلاف أنواعه وأشكاله، كنز حضاري هام، تقع مسؤولية صونه ونشره على الدولة أولاً وعلى المنظمات الدولية ثانياً.

ولكن هذه المسؤولية تزداد ضخامة مع الأيام وذلك بسبب الاخطار المتزايدة التي يتعرض لها التراث المعماري من خلال تطور الحضارة الحديثة بالاضافة الى الاخطار الطبيعية.

ولقد شكل التوسع الاسكاني والعمراني وانشاء المعامل وازدياد عدد السيارات خطراً مريعاً على المعالم الاثرية بل على الانسان نفسه. وكانت التناقضات الادارية من أهم المشاكل التي تتعرض إليها عمليات الصون. فالدوائر البلدية تسعى الى تحقيق الامكانيات السهلة للاسكان والتنقل والتوسع العمراني، ولكن هذا يتم غالباً على حساب المدن التاريخية والمباني والمعالم الأثرية. لذلك كان لا بد للدولة من أن تتبع سياسة حازمة في مجال الفصل بين عمليات الصون وعمليات التطوير العصري.

على أن أعمال الحماية تتطلب جهودا مكثفة في الظروف الحالية التي تفرض استغلال المدن والمباني القديمة استغلالاً سيئاً، ونحن نرى الكثافة الهائلة من السكان الفقراء في المدن القديمة، ونرى المصانع رخيصة التكاليف كيف تنهش من وجود هذه المدن والبيوت وتؤدي الى اتلاف روائع الفن والزخرفة فيها.

ولقد انتبهت الدولة إلى أهمية هذه المدن وإلى ضرورة صيانة وترميم المباني فيها، ومن الضروري أن يتم التوسع في نطاق هذه الحماية خاصة بعد أن فقدت المدن الحديثة الملامح التقليدية للعمران العربي والعمارة، وخرجت عن الشروط الاجتماعية الصحية التي كانت متوفرة في المباني القديمة. وتسير عملية الحماية وفق خطة حازمة تبدأ من منع الاستغلال السيء وتحقيق الإشغال والإسكان والفعاليات الاقتصادية في المدن القديمة، وتحديد النقل ومرور السيارات. ثم تخصيص

الاعتمادات المناسبة للقيام بعمليات الترميم المباشرة أو غير المباشرة، عن طريق مؤازرة السكان بترميم بيوتهم وحاراتهم وأسواقهم.

ولكن حماية التراث ليست هدفاً بذاته، بل ان الهدف أن يكون هذا التراث معلماً لتأكيد الأصالة، وأن يكون شاهداً تاريخياً وحضارياً. وفي الظروف التي تعيشها المدن الكبرى والتي تدفعها الى الاسراع في تأمين الوسائل السكنية وتوسيع نطاق المدن، فإن ضياع الشخصية التقليدية في العمارة والعمران أصبح من أسوأ النتائج التي جاءت بعد التضخم المدني. لذلك كانت المدن التاريخية والعمارة التقليدية النموذج الأكثر أصالة والذي يفيد في العودة الى الينابيع الاصلية للذاتية الثقافية في مجال العمارة والفن. ولكن حماية وترميم المدن والمباني، يجب أن يرافقها توظيف صحيح، فليس المقصود من الحماية أن نجعل من هذه المنشآت متاحف ميتة، وليس المقصود أن نوظفها توظيفاً مكثفاً بل أن نعيد إليها الحياة التقليدية والوظائف التي من أجلها انشئت [١٧].

وإلى جانب حماية المدينة والأوابد الثابتة، هناك حماية التراث المكتوب والمأثور الشفهي والآثار الفنية والتقاليد والمأثورات، وهي أعمال تتطلب عمليات متكاملة؛ الحفظ والصيانة والتصنيف والتصوير والتوثيق والتحقيق والنشر والدراسة التاريخية والجمالية والحضارية المتعلقة بهذه المواد التراثية. كل ذلك ضمن شروط الخطة التنفيذية التي تضمنتها الاتفاقية الدولية لحماية التراث (المادة ٥).

منذ أن انشئت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، وكان ذلك عقب الحرب العالمية الثانية وبعد انشاء هيئة الأمم المتحدة، كان الغرض هو تنسيق السياسات الثقافية في العالم وتعزيزها. واتجهت هذه المنظمة في أكثر من ٧٧٪ من مشاريعها الى صون التراث ودعم الثقافة التراثية في العالم.

وانتسبت الدول العربية جميعها الى هذه المنظمة، وشاركت في الاتفاقيات والمؤتمرات والتوصيات. [١٨]

المبادىء الدولية التي يجب تطبيقها في مجال التنقيب عن الآثار ١٩٥٦
الوسائل الأكثر جدوى لتيسير دخول المتاحف إلى الجميع ١٩٦٠
الحفاظ على البيئة الطبيعية والمواقع المميزة ١٩٦٢
التدابير الواجب اتخاذها لمنع نقل التراث بطرق غير مشروعة ١٩٦٤

صوت التراث والممتلكات الثقافية	١٩٦٨
حماية التراث الثقافي والوطني على الصعيد الوطني	١٩٧٢
اتفاقية دولية خاصة بالتراث العالمي	١٩٧٢
صون المناطق التاريخية أو التقليدية ودورها في الحياة المعاصرة	١٩٧٦

وقامت الدول العربية بتطبيق هذه الاتفاقيات والتوصيات.

وقد قامت اليونسكو بإنشاء لجنة التراث العالمي ووضعت قائمة للممتلكات التي تعتبر جزء من تراث الانسانية وتتمتع بحماية الدولة، وخصصت اعتمادات ضمن اطار صندوق التراث العالمي للمؤازرة في صون هذا التراث.

وقد تم حتى عام ١٩٨٢ تسجيل عدد من المدن والمواقع والآثار العربية في هذا السجل يعادل ربع ما تم تسجيله، وتمتعت الدول العربية ببعض المؤازرات المادية.

وعلى المستوى العربي والاسلامي تم انشاء المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تابعة لجامعة الدول العربية، وهي تولي اهتماماً خاصاً بموضوع التراث والآثار. ولقد تم عقد عدة مؤتمرات ضمت المسؤولين عن الآثار والمتاحف في البلاد العربية، كان أولها في دمشق عام ١٩٦٤ واستمرت هذه المؤتمرات تعقد كل عامين مرة في احدى الدول العربية، وانبثق عن هذا المؤتمر لجنة دائمة تجتمع كل سنتين أيضاً. وقامت هذه المؤتمرات بدراسات في مجال صيانة المدن والمواقع وتنظيم عمليات التنقيب واعداد المتاحف، وناقشت جميع الأمور المشتركة وتبادلت الخبرات والخبراء في خطة دعمتها المنظمة. وقد تم عن طريق المؤتمرات توحيد قوانين الآثار وحصر الكفاءات وتسجيل المدن التاريخية. ومن المنتظر أن يتم انشاء صندوق للتراث الثقافي العربي على غرار الصندوق الدولي، وذلك لدعم مشاريع صيانة التراث والآثار العربية.

ولقد انشئت حديثاً في الرباط ١٩٨٢ المنظمة الاسلامية للتربية والثقافة والعلوم، التابعة لمنظمة المؤتمر الاسلامي في جدة. كما أن مركز استانبول لابحاث التاريخ والفنون والثقافة الاسلامية يمارس نشاطات ملموسة في مجال دعم التراث ونشره، وهو مقر اللجنة العالمية لحماية التراث الحضاري الاسلامي.

المشاريع العربية المشتركة

آ ـ التعاون لحماية التراث الثقافي

لقد أقرت الاتفاقية العالمية المتعلقة بحماية التراث الثقافي والطبيعي، أن التراث الثقافي والطبيعي الوطني، يؤلف تراثاً عالمياً تستوجب حمايته بالتعاون بين أعضاء المجتمع الدولي كافة «(المادة ٦/١)».

وتعهدت الدول الأطراف في الاتفاقية أن تقدم مساعدتها لتعيين التراث الثقافي الطبيعي وحمايته والمحافظة عليه وعرضه.. (المادة ٦/٢).

وهذه الاتفاقية خطوة هامة لتعزيز الجهود العالمية لحماية التراث، وهي في مضمونها وأغراضها تشمل الدول العربية والتراث العربي. وتصبح مسؤولية العرب بحفظ تراثهم مسؤولية دولية اتفاقية، ولكن مع ذلك لا بد أن تتأكد باتفاقية عربية لتصبح هذه المسؤولية قومية الزامية.

ولم تقتصر هذه الاتفاقية على المبادىء والتعهدات، بل تضمنت انشاء لجنة دولية لحماية التراث وصندوق يموّل مشاريعها المتعلقة بالتراث المسجل في القائمة الدولية وفق أصول دقيقة.

ب ـ الصندوق العربي لصون التراث:

إن ما نصبو إليه في منظور العمل التراثي العربي المشترك أن ينشأ صندوق عربي لحماية التراث العربي الثقافي والطبيعي يستوعب المساهمات الاجبارية والاختيارية والهبات التي تأتيها من الدول العربية الاعضاء، ومن المنظمات الدولية مثل (اليونسكو والكسو واسيسكو).

ويمكن أن يستفاد في وضع نظام هذا الصندوق واللجنة التي تديره بالنظام المنصوص عنه في الاتفاقية الدولية المشار إليها (المادة ١٥ - ٢٦).

جـ ـ التاهيل والاختصاص التراثي

إن برامج التعليم العربية ما زالت قاصرة عن استيعاب الثقافة التراثية، ولا بد من تدارك ذلك في جميع الخطط الثقافية العربية.

ونحن ما زلنا نرى مع الأسف أن الناس في المناطق الأثرية يجهلون قيمة هذه المناطق لأنهم يجهلون تاريخها. وما زلنا نرى تفسيرات متناقضة لحضارتنا لأننا لم

نستشهد في دراساتنا بالآثار، ولم نجعل هذه الآثار إماماً في دراسة التاريخ والحضارة، وما زلنا نعتمد بعض التفسيرات الغربية والمدسوسة لفهم حضارتنا وتاريخنا، والتاريخ القديم الذي صنعناه نحن منذ البداية.

وفي طريقنا لبناء الكوادر والخبراء ما زلنا نعتمد على المعاهد الأجنبية وبرامجها، وهي على الأقل لا يعنيها أن تكون خلفية الدراسة فيها تأكيد الذاتية القومية.

لذلك كان من الضروري انشاء أقسام جامعية للدراسة النظرية والميدانية تساعد على تكوين الكوادر اللازمة لأعمال التنقيب والترميم والمسح الأثري، وتحقيق التراث ونشره، والحفاظ على المدن والمعالم التاريخية والأثرية والطبيعية.

د ـ الاهتمام باللغات واللهجات القديمة:

تبدو مسألة تعليم اللغات واللهجات القديمة من الأمور الأكثر الحاحاً خاصة بعد اكتشاف الكثير من النقوش والالواح المكتوبة بالكتابات الهيروغليفية والمسمارية. ومن المؤسف أن قلة قليلة من المختصين العرب قادرة على ممارسة قراءة هذه الكتابات ونشرها، مما يدعونا أن نلجأ الى علماء العالم الذين يقومون بعملهم العلمي، ولكن دون أن يعنيهم في كثير من الأحيان الكشف عن أمور لها علاقة بوحدة تاريخنا وحضارتنا، وهي الأمور الأساسية لتأكيد ذاتيتنا القومية ودورنا التاريخي والحضاري. لذلك كان تعليم هذه اللغات التي تنتمي الى أرومة واحدة (كاللغات التي يطلق عليها خطأ اسم السامية) امرا له علاقة بالبحث القومي الذي لا بد أن يعتمد على معطيات العلم والتاريخ، وذلك لوضع حد للشكوك القائمة في وحدة أواصر العرب منذ بداية الرافديين والمصريين الأوائل وحتى اليوم، ولوضع حد للادعاءات المعتمدة على القصص التوراتي والتي تعطي اليهود امتيازاً عنصرياً وحقاً جغرافياً لا مؤكد تاريخي أثري له.

لقد كشفت الكتابات القديمة عن كثير من الوثائق التي تحدد أبعاد التاريخ القديم أو العهد القديم، مما أفزع الصهاينة والتوراتيين وأخذوا يؤوّلون هذه الكتابات كما يشاؤون، ولولا الخطة التي قامت بها السلطات الأثرية السورية والتي تجلت في وضع الالواح المكتشفة في «ايبلا» بين أيدي أكبر عدد من العلماء في العالم،

وافساح المجال أمامهم لدراسة الالواح ونشرها في دورية علمية، لتكون بين ايدي العلماء والمختصين ليعرفوا مضمون هذه الالواح ويناقشوا الدراسات لاستخلاص جوهر الحقيقة، لاستمرت اسرائيل في مؤامرتها لتزوير مضبمون هذه النصوص الهامة(١٧).

إن هذه المعركة التي أخذت بعداً سياسياً حاداً والتي اعتبرتها اسرائيل وجماعة «بناي بريث» من أخطر المعارك، تعطينا فكرة عن أهمية الكشوف الأثرية في البحث القومي والتاريخي، وعلى ضرورة تجهيز المختصين لدراسة هذه النصوص بخبرات معتمدة على الثقافة التاريخية العربية، ومتجهة نحو انشاء تاريخ علمي يحل محل التاريخ الوهمي المخادع، الذي كثيرا ما اعتمد أساساً في عمليات الكشف الأثري السابقة لاكتشاف أرشيف ايبلا.

كتابة التاريخ العربي من خلال الوثائق التراثية

إن الغرض الأساسي من النشاط الأثري هو كتابة التاريخ معتمداً على وثائق علمية أكيدة. ولقد خطت الدول العربية شوطاً كبيراً في مضمار الكشف عن آثارها وعن النصوص الهامة التي تتضمن أحداثاً وآداباً، وتحدد الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية للانسان في العهود القديمة المختلفة، السابقة للاسلام واللاحقة له. وما زالت الكشوف مستمرة تزيد معرفتنا بالماضي البعيد.

ولقد أصبح من الضروري اعداد موسوعة تاريخية قادرة على استيعاب الجديد من الكشوف التي توضح تطور الاحداث بدقة علمية، وتبين تطور الحضارة من خلال الآثار المكتشفة(١٧).

إن هذه الموسوعة هي من أهم الأعمال العربية المشتركة التي يجب أن تتضافر جهود المختصين على اعدادها، ولقد ظهرت بوادر انشاء هذه الموسوعة بعد مؤتمر بغداد (نوفمبر ١٩٨١) إلا أننا نرى ضماناً لتحقيق أهدافها أن تكون مرتبطة بصندوق التراث العربي العتيد والذي نؤكد على ضرورة انشائه. وأن يكون لها فروع في أكثر الاقطار العربية.

وإلى جانب هذه الموسوعة وتمهيداً لها لا بد من إنشاء مراكز للبحث التاريخي وأخرى للوثائق التاريخية، كما تم احداثه في سورية، والغرض من هذه المراكز اعداد

الدراسات التاريخية الموثقة عن مراحل التاريخ، وعن الكشوف الأثرية المتعلقة بالحواضر والمواقع الهامة، وجمع الوثائق المكتوبة والمسجلة والمصورة التي تساعد الباحث والمؤرخ، والعمل على نشر الدراسات في حولية ومؤلفات متفرقة أو جامعة، تتضمن تاريخ القطر أو المنطقة بشكل موسع وموثق.

الفصل الثالث

الخطة الشاملة المستقبلية للثقافة العربية

الجهود العربية الرسمية

منذ المؤتمر الثاني لوزراء الثقافة في طرابلس عام ١٩٧٩ الذي انعقد تحت شعار «نحو استراتيجية للثقافة العربية»، وحتى المؤتمر الخامس الذي عقد في تونس بتاريخ كانون الأول ١٩٨٥ ، وبين القرار بوضع خطة كاملة للثقافة العربية والقرار باعلانها والموافقة عليها، كانت لجنة برئاسة الأستاذ عبد العزيز حسين تتابع ابحاث الاختصاصيين ومناقشاتهم وقد بلغ عددهم حوالي ستمائة خبير، لتستخلص منها خطة شاملة صيغت بإشراف الأمين العام للجنة الدكتور شاكر مصطفى، وتم أخيراً نشر الخطة الشاملة مع جميع ملاحقها.

لعل من أهم منجزات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الخطة الشاملة للثقافة العربية، وكانت هي الخطة الشاملة الثالثة، فلقد سبقها ظهور خطة التربية وخطة العلوم. ولكن هذه الخطة تكتسب أهمية متميزة لأنها خطة خاصة بالأمة العربية، بينما لا نرى في الخطتين السابقتين خصائص كثيرة تميزهما عن غيرهما من الخطط التي تخص أمماً أخرى.

فالثقافة هي الشكل الحضاري المحدد لغوياً وتاريخياً وعقائدياً والذي يخص أمة معينة، وبهذا المعنى فإن الحديث عن الثقافة العربية ضمن استراتيجية أطلق عليها

اسم الخطة الشاملة هو حديث عن ايديولوجية محددة، لم تسبق الثقافة العربية ولكنها جاءت تعريفاً لها. والأمة العربية في يقظتها القومية الحالية هي بحاجة ماسة لتوضيح مفهوم قوميتها وتحديد المعالم المشخصة لهذه القومية، بعيداً عن التفسير العاطفي واللفظي. ولقد ذكر في مقدمة الخطة الشاملة أن الهدف هو ايجاد نظرية ثقافية متكاملة صالحة للحاضر والمستقبل ولجميع الأجيال (المجلد ١ ، ص ١)(١٨).

وكنا أوضحنا أن الحضارة هي الثقافة بمفهومها الواسع، وأن الحديث عن القومية لا يختلف عن الحديث عن الحضارة، وهكذا فإن تحديد معالم الثقافة العربية (الايديولوجية) هو تحديد لمعالم القومية العربية بالمفهوم الحضاري.

وكان المؤتمر الأول لوزراء الثقافة (٢٠ ـ ٢٣ كانون أول ١٩٧٦) قد حدد مبادىء ومنطلقات جريئة في مجال التخطيط الثقافي، ثم جاءت الخطة الشاملة للثقافة العربية ١٩٨٥ لتثبت هذه المنطلقات.

لقد تحدد دور الثقافة الهام في حياتنا القومية المعاصرة، هذا الدور الذي يهدف «إلى تقوية الثقة بالذات وتحقيق المطالب النضالية في التحرير والوحدة والديمقراطية والعدالة الأجتماعية والتنمية الذاتية، ومجابهة التغريب والتبعية الثقافية». (المجلد ١ ، ص ٣٥).

لم يخطىء الغرب عندما وحد كلمة حضارة Culture مع كلمة ثقافة Culture ولم يخطىء أيضاً عندما ميز بين الحضارة وبين المدنية Civilisation. وإذا كانت هذه المصطلحات حديثة التداول عندنا ولم تخطر على بال ابن خلدون وان كان قد تبين الفوارق بينها، فلقد أشارت الخطة الشاملة الى أن معنى الثقافة بالعربية اخذ منذ مطلع القرن العشرين يحمل معنى اصطلاح كلمة (Culture) باللاتينية بعد أن لاقت هذه الكلمة المصطلح، رواجاً كبيراً في عصر التنوير الاوروبي (المجلد ١ ، ص ٤١).

ان وضع خطة شاملة للثقافة العربية لا يقل أهمية عن استخلاص ايديولوجية للقومية العربية نحن بأشد الحاجة إليها. ولسنا نفهم من الايديولوجية ما يناقض العلم والعقل كما يرى محمد اركون(١٩) ولسنا نفهم أنها تتعلق (بارادة الحكومات). بل على العكس نرى أن الايديولوجية خلاصة للعقل «وهو القوة المتطورة المتغيرة بتغيير

البيئات الثقافية والايديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية» كما يقول الدكتور أركون[١٩] وأنها هدف مبدئي واستراتيجي في آن معاً.

وعندما تكون «الثقافة مستودع الهوية والأصالة» وهو العنوان الذي وضعته الخطة الشاملة في بحثها الأول عن الهوية الثقافية العربية (مجلد ١ ، ص ٤٩)، فإن هذا يساعد جداً على الاعتقاد بأن ما قدمته الخطة الشاملة للثقافة العربية هو مشروع ايديولوجية العرب وأن الحديث عن المبررات والأهداف (ص ٦٣ وما بعدها) يعبر عن الحاجة لهذه الايديولوجية.

بين الثقافة والحضارة:

ولكي نمهد لتوحيد المعنى بين الحضارة والثقافة لا بد أن نتساءل مرة أخرى ما هي الثقافة؟

ورد في الخطة الشاملة التعريف التالي للثقافة (مجلد ص ، ص ٤٢): «تنتظم الثقافة جماع السمات المميزة للأمة من مادية وروحية وفكرية وفنية، وتشمل المعارف والقيم والالتزامات الاخلاقية المستقرة فيها، وطرائق التفكير والابداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني وسبل السلوك والتصرف والتعبير، كما تشمل أخيراً تطلعات الانسان للمثل ومحاولاته اعادة النظر في منجزاته والبحث الدائب عن مدلولات جديدة لحياته وقيمه ومستقبله وابداع كل ما يتفوق به على ذاته».

ولا يختلف هذا التعريف عما جاء به الدكتور عبد الله عبد الدائم[٢٠] الذي قال: «الثقافة هي جملة السمات والملامح الخاصة التي تميز مجتمعاً معيناً أو زمرة اجتماعية معينة سواء كانت روحية أو مادية، فكرية أو عاطفية». وعلى هدي هذا التعريف وذاك لنتساءل الآن ما هي الحضارة؟

ان أي تعريف للحضارة لا يمكن أن يكون بعيداً عن التعريف الذي ورد سابقاً إلا إذا صغناه بعبارة أخرى أكثر اختصاراً ليصبح كالتالي: **الحضارة هي حصيلة الابداع على اختلاف أنواعه والذي تقوم بها مجموعة محددة من الناس تميزهم خصائص مشتركة وتاريخ واحد.**

إن عنصري الانسان والتاريخ من العناصر الاساسية لتمييز ثقافة عن ثقافة، وإذا كان موضوع الخطة الشاملة هو الثقافة العربية تحديداً، فإنه لا بد أن نؤكد في هذا

التعريف على دور العنصرين المميزين المذكورين: الانسان والتاريخ. ولقد حاولت الخطة تفسير ذلك عندما عرضت مبررات هذا التعريف.

ولكن بيان عمان[٢١] كان أكثر وضوحاً والتزاماً بالأمة عندما قال: «الثقافة هي قوام شخصية الأمة، والمعبر الأصيل عن تطلعاتها وأمانيها، والدعامة الحقيقية لوحدتها الشاملة».

لقد كان بيان عمان يصدر فعلاً عن مفهوم واحد للحضارة والثقافة عندما دعا إلى «الايمان بالدور الحضاري الرائد للثقافة العربية وقدرتها على متابعة رسالتها لخير البشرية، واغناء الفكر الانساني وتعميق التواصل بينها وبين الثقافات الأخرى[٢١]».

ولقد جعل بيان عمان هدفاً للثقافة العربية «تدعيم الدور الحضاري العالمي للأمة العربية وتطويره لخير البشرية».

ومن الواضح أن الثقافة العربية هي من عطاء الانسان، انسان محدد له وسائله الثقافية المشتركة كاللغة، وله قيمه ورسالته، وليس من المقبول ونحن نتحدث عن الثقافة العربية أن نجردها من العامل الذي صنعها وهو الانسان العربي، ونربطها باللغة فقط. وبصرف النظر عن مدى قوة انتماء الانسان إلى لغة ما، فإن الثقافة ليست افرازاً لغوياً بل هي عطاء انساني هادف.

وليس الانسان العربي هو انسان جيل محدد، بل هو انسان الأجيال المتعاقبة منذ بداية تاريخه وحتى اليوم. انه هو الكائن التاريخي، بل هو التاريخ وهو الذي يصنع الزمن، انه الكائن الزماني بل هو الزمن.

وإذا كان الانسان هو التجسيد المادي والروحي لآلة الثقافة، فإنه أيضاً هو التجسيد الزماني لعمر الثقافة. فهي موجودة منذ نشأته، وباقية مستمرة مع استمراره، ولا يمكن أن نتحدث عن ثقافة مجزأة، ثقافة الماضي البعيد، والماضي القريب، وثقافة الحاضر والمستقبل. إن الثقافة هي جماع العطاء الانساني عبر التاريخ. وليس يهمنا أن نميّز ملامح الثقافة بحسب تطور التاريخ، بل أن نميز ملامحها بحسب صلاحها للاستمرار. وفي الخطة الشاملة ما يؤكد ذلك «الثقافة انجاز تراكمي متنامٍ مستمر تاريخياً» (مجلد ١ ، ص ٤١).

هكذا نجد أنفسنا ونحن نتحدث عن الثقافة العربية وعناصرها (مجمل العطاء - الانسان - التاريخ)، وكأننا نتحدث عن الحضارة العربية، ولم يكن خطأ لو أن الخطة



الشاملة كانت أكثر إقداماً في تحديد معنى الحضارة العربية وأكثر وضوحاً في ربط هذه الحضارة بالأمة العربية. فالحديث عن القومية يجب أن يكون بعيداً عن الحساسيات السياسية، وكان على الخطة الشاملة أن تحدد بوضوح ما هي أبعاد القومية العربية لكي تفصل في اشكالية مفهوم؛ القومية ـ الجنس، والقومية ـ الدين.

إن الثقافة العربية هي الحضارة العربية، وليس من المقبول أن نضيق حجم الثقافة لكي نبحث عن فارق كمي بينها وبين الحضارة، وليس من المقبول أيضاً أن نربط الثقافة أو الحضارة بروابط العرق الواحد، كما أنه ليس من المقبول أن نترك الثقافة مجردة من الأمة لكي تكون مرتبطة بالتعاليم والايديولوجية.

ومع ذلك يجب أن نعترف أن الخطة الشاملة عندما أرادت تعريف الثقافة كما ذكرنا، أرادت فعلاً أن تتحدث عن القومية، يتضح ذلك من قولها «تنتظم الثقافة جماع السمات المميزة للأمة من مادية وروحية وفكرية وفنية».

إن عبارة جماع السمات هذه يمكن أن تطلق على مفهوم القومية، ولو أردنا أن نضع كلمة القومية محل كلمة الثقافة لما جانبنا الصواب.

ولكن ما قدمه الدكتور حنفي في بحثه[٢١]، يوضح أن هناك أفكاراً أخرى ـ وقد تكون مناهضة تماماً لاتجاه الخطة ـ قد عرضت ونوقشت. ولقد كان من المشاركين من اعتبر الثقافة الاسلامية وليس العربية هي التسمية الأصح.

يقول الدكتور حنفي: أما صفة العربي فهي تشير الى لغة التدوين، لأن معظم نتاج الفكر دون بالعربية، العربية هي اللسان وليس الفكر أو الطابع أو الشخصية أو القومية؟؟؟

ان هذا الموقف يتعارض كلياً مع منطلقات الخطة الشاملة بوضوح، ويتعارض أيضاً مع الحقيقة الحضارية، وليس هنا مكان مناقشته.

الحضارة والاسلام:

إن الاسلام ذروة حضارية في تاريخ أمتنا العربية، وهو ذروة حضارية في تاريخ أمة الفرس والترك والهند. ولكن من حق الأمة العربية أن تعتز بالاسلام، فمن خلال القرآن الكريم الذي أنزل بالعربية ومن خلال الرسول العربي، ومن خلال فتوحاته كان الاسلام عربياً. وهو عربي من خلال قيمه وأهدافه.

ولكن لكل أمة تاريخها وحضارتها التي ابتدأت منذ بداية وجودها، فنحن لا نستطيع القول أن الحضارة العربية قبل الاسلام كانت جاهلية فقط وننسى الحضارات العربية الرافدية والمصرية والسورية القديمة.

لقد كان الاسلام بمبدأه التوحيدي العنصر الاساسي للحضارة العربية، وكانت العلوم الاسلامية والمبادىء هي النسغ الايديولوجي للحضارة العربية بعد الاسلام.

ان الايمان بالله تعالى ليس قضية دينية وحسب، بل هو قضية حضارية، فالله هو المثل الأعلى، هو القوة المطلقة، هو الواحد الذي لا حدود له ولا شبيه له، هو الحق وهو الوجود. والعقيدة ليست قضية دينية وحسب أيضاً، بل هي قضية حضارية، فالانسان المؤمن يسعى باستمرار من خلال عبادته لخالقه للكشف عن سر الوجود والحق والمطلق والتقرب من المثل الأعلى، وهذا السعي المستمر هو عمل حضاري، لأن الحضارة هي كشف عن المجهول.

وغني عن البيان أن الحضارة، أي حضارة، هي ظاهرة انسانية، وان «الثقافة العربية هي ثقافة قومية وانسانية تستند الى أصول الأمة العربية وتستوعب في الوقت نفسه تيارات العصر»(٢٣).

ونحن نقبل بهذا التعريف حسماً للإشكال الذي يمكن أن نقع فيه إذا ما استرسلنا في جدلية الشخصية الثقافية العربية.

ازدواجية الاستلاب الثقافي:

لقد توسعت الخطة اشاملة بالحديث عن الثقافة العربية في اطارها القومي والعالمي (المجلد ١ ، ص ٤٨٢ وما بعدها) ولكن بحذر شديد، لكي لا تتحمل مسؤولية الانحراف عن التحرر الثقافي، ولكي لا تقع في عقدة الخوف من المستوردات الثقافية والغزو الثقافي كما ورد في بحث الدكتور زكريا(٢٤)، وخشية حلول استلاب وطني محل استلاب أجنبي، كما يتم في مجال السياسة: «ان استقلالنا الثقافي يجلب لنا في بعض الاحيان أعمالاً أشد إسفافاً بكثير من كل ما كان يجيئنا من الخارج»(٢٤).

ولو أن الحديث عن الثقافة بدا من خلال الحديث عن الحضارة لتوضح لنا أمر هام، وهو أن الغزو الثقافي والاستلاب الثقافي الذي نوهت عنه الخطة الشاملة

(المجلد ١ ، ص ١٤٢) انما استهدف الانسان العربي والأمة العربية بكيانها القومي والحضاري.

لقد كان جاك لانغ جريئاً في الدفاع عن حضارته وانسانيته عندما أعلن في المكسيك: «ان الابداع الثقافي والفني اليوم هو ضحية النظام الامبريالي، ولا بد من حرب مقدسة ضد هذه الامبريالية المالية والفكرية التي تغزو العقول وتمتلك أنماط التفكير وأساليب الحياة» (المجلد ١/٣ ص ٦١)[٢٥].

والأمة العربية تدرك جيداً أبعاد الغزو الثقافي المفضوح والمستتر الذي تتعرض له، ولكن من المؤلم أننا ما زلنا نعطف على هذا الغزو، وعن قصد أو غير قصد نشد أزره. ولو أننا تحدثنا عن الحضارات لعرفنا الحدود التي يمكننا بها الدفاع عن حضارتنا، ولميزنا بين حضارة الآخرين وبين غزوهم الثقافي. ولست أعتقد أن حماية الذاتية الحضارية تعني استلاب حضارة أخرى، فكما أننا نرفض محاولات الاستلاب الوافدة، فإننا نرفض أيضاً أن نبحث عن مثالب الحضارات الأخرى، لكي نحل عقدة الدونية أو لكي نحيي حضارتنا على حساب إسقاط الحضارات الأخرى.

دور الابداع:

ان حل الاشكالية بين الأصالة والحداثة يكمن في تبني مفهوم الحضارة، فالحضارة هي التراث المجسد مضافاً على المنجزات المستقبلية، الحضارة هي الاصالة مع الابداع. والمنجزات المستقبلية او الابداع سباق حضاري لا بد منه، وهو سباق مشروع وانساني، والمعاصرة تعني المشاركة في هذا السباق لا مراقبته أو المراهنة عليه.

وفي الدراسات المرفقة بالخطة ما يتفق مع ذلك: «جوهر الثقافة هو الابداع، لأن الابداع هو تحقيق الذات عن طريق التفاعل مع الغير[٢٦]».

ومن المؤسف أن الخطة الشاملة لم تتوسع في الحديث عن عنصر الابداع كما توسعت في الحديث عن الاصالة محاولة تبرأتها من الشوفينية والسلفية.

لقد تضمنت المبادىء الاساسية للخطة الثقافية الشاملة أن: «الثقافة هي ابداع الشعب الذي ترتبط به وتعود إليه، الخ» (المجلد ١ ، ص ٧٤). ولم توضح هذه

الفقرة ابعاد الابداع وآثاره في بناء الممكن من الحضارة لكي يضاف إلى الكائن من الحضارة وهو التراث.

إن العصر الحاضر هو عصر الابداع، ولقد تحقق خلاله من المنجزات ما لم يتحقق خلال ملايين السنين، ونستطيع أن نرسم خطاً بيانياً لتطور الحضارات الانسانية لنرى أن منحنى هذا الخط كان أفقياً حتى الألف الثالث قبل التاريخ، ثم أخذ يتصاعد ببطء. ولكن منذ القرن الثامن عشر أخذ بالصعود المتسارع حتى أصبح في القرن العشرين شاقولياً. انه عصر التحول الثوري وليس هو عصر التطور التلقائي، انه عصر الابداع المكثف، وأي تخطيط حضاري أو ثقافي لا بد أن يضع في بنوده محلاً واسعاً للحديث عن الابداع ودورة في الثقافة العربية التي يجب أن تكون الهيكل الاساسي للخطة الشاملة في عصر الثورة والابداع.

إن الحضارة ليست فيما أنجز وتحقق فقط، بل فيما هو مشروع وما هو طموح، والابداع مفجر الطاقات ومحقق الممكن، ونحن نعتقد أن الخطة الشاملة للثقافة العربية هي خطة الابداع، وأن اقرار أهمية التراث كانجاز حضاري محدد لا يحتاج إلى خطة شاملة، وإنما هو بحث لحل الاشكال، ولكن الابداع وهو تشخيص الطاقة الكامنة، هو ما يحتاج إلى خطة شاملة.

لقد كان الدكتور عبد الدايم واضحاً عندما أعلن: «أن أزمة الفن العربي هي أزمة ابداع، وان الصراع القائم بين الاتباع والابداع صراع عميق»(٢٧)، «وأن هدف تقوية الابداع من أقوى أهداف الخطة الشاملة». ولكن ماذا عن الثورة الثقافية التي لم تستطع الخطة الشاملة التصريح بها. لقد ذكر الدكتور عبد الدايم: «ان الحضارة حرارة وحركة، والثقافة السليمة هي التي تحيل الحديد الصلب بحرارتها وتجعل منه عجينة طائعة تصوغ منها ألف شكل وشكل»(٢٨) ولعله أراد أن يقول أن الحضارة ثورة وحركة، إذ ماذا تعني كلمة حرارة؟ ثم ماذا تعني كلمة الثقافة السليمة؟ أليس من الأفضل ان نقول الثورة الثقافية هي التي تحيل الحديد الصلب عجينة طائعة الخ...

ولقد لفت انتباهنا أن مفهوم الثورة الثقافية قد فرض نفسه حتى على أصحاب الآراء المحافظة، فالدكتور حنفي يقول «ان الدور الثقافي هو الابقى، وهو الاقدر على

الحفاظ على كل مكتسبات النهضة التي بدأناها في القرن الماضي... الثورة الثقافية هي الثورة الدائمة، الثورة التي تنبع من روح التاريخ[٢٩].

وإذا لم تتحدث الخطة الشاملة عن الثورة، إلا أنها تحدثت عن الحرية الثقافية (ج١ - ص ١٠٧) وعن ضمانها وتوحيدها. وذكرت «أن حرية الثقافة يمكن أن تظل مجرد شعار فارغ، كما يمكن أن تفرقها وتشوهها الشروط الاجتماعية - الاقتصادية المضادة» (المجلد ١ ، ص ١٠٧ - ١٠٨).

ونحن نعتقد أنه، لهذه الاسباب على الأقل، كان لا بد من الحديث على الثورة الثقافية لأنها كالحرية هي مناخ هذا العصر المتفجر وليس المتحول، وقد توسعنا في كتابنا «الثورة الثقافية العربية» بالحديث عن ذلك بتفصيل.

اشكالية التراث:

كانت الخطة الشاملة شديدة الاحراج في تحديد مفهوم التراث، فهو في مفهوم السلفيين مجموعة الاجتهادات الدينية التي حددت نسغ الثقافة بحسب رأيهم، ولقد خصصت الخطة فقرات كثيرة لتبرئة مفهوم التراث تحت عنوان قراءة جديدة للتراث (مجلد ١ ، ص ٨٨). وذكرت أن «التراث هو من صنع الانسان أولاً، وهو عَرض متغير ثانياً، وتاريخي زماني تراكمي من جهة ثالثة. وهكذا يخرج من التراث مصادر العقيدة الالهية القرآن والسنة أما العلوم العقلية والنقلية فهي مبتكرات انسانية وليس لها أي صفة قدسية».

وأرادت الخطة أن تلقي مسؤولية غموض مفهوم الأصالة على قارئي التراث وقالت: «لا بد من اعادة قراءة التراث قراءة جديدة وفهمه لا الفهم السكوني الجامد، ولكن الفهم الحي الحركي المتطور» (مجلد ١ ، ص ٩٣).

ومع ذلك فلقد بدا الفكر التقدمي أكثر وضوحاً في الخطة الشاملة عند الحديث عن الأصالة بمفهومها الحضاري فذكرت: «الأصالة ليست فقط في الماضي وحده، ولكنها أمامنا في المستقبل، إنها توليد صيغ ثقافية ذاتية مستقبلية من خلال الماضي والحاضر» (مجلد ١ ، ص ٩٣). «وان توليد صيغ ثقافية جديدة من خلال التراث الماضي هو التحدي الذي يطرحه العصر على الثقافة العربية» (مجلد ١ ، ص ٩٢).

القومية والهوية الحضارية

لا تعني الأصالة الانتماء الى التراث بل تعني الانتماء الى جوهر الأمة وحضارتها. والانتماء الى أمة هو انتماء الى حضارتها.

هنا نعود إلى تحديد العلاقة بين الحضارة والقومية ونتساءل أولا ماذا تعني القومية؟ خلافاً للآراء النظرية عن القومية. فإننا نرى القومية شيئاً مشخصاً مادياً يتمثل بآثار أمة محددة. وليست هي مجرد علاقة بين فرد وأمته. صحيح أن القومية هي انتماء موضوعه الفرد والأمة، ولكنه انتماء فاعل. القومية هي حصيلة هذا الانتماء، حصيلة هذا العطاء الذي يقدمه الفرد أو تقدمه الأمة.

إن القومية هي الهوية الحضارية، أو هي الهوية الثقافية كما اعلنتها الخطة الشاملة وحددت عناصرها بما يلي (المجلد ١ ، ص ٤٩):

١ ـ وجود تراث روحي ـ مادي.

٢ ـ الانتماء الى ثقافة معينة.

٣ ـ وجود شخصية اجتماعية محددة موحدة ذات لغة واحدة وعادات وتقاليد متشابهة.

إن الخطة الشاملة هنا تتحدث في الواقع عن عناصر القومية، ولكنها لم تستعمل قط هذا العنوان. ومع ذلك فإننا نقول، إن الانتماء الى حضارة ما هو انتماء الى القومية الأم، أي ان الانتمائين متلازمان ولا يمكن أن ننتمي إلى قومية دون حضارتها. أو ننتمي الى حضارة دون الانتماء الى قوميتها. بل ان الانتماء القومي انما يتحدد بقبول الانتماء الى الحضارة. وبقدر ما نسهم في بناء حضارتنا نكون قوميين مهما كانت أصولنا الجنسية مختلفة.

وهكذا كان كثير من الفلاسفة والعلماء كابن سينا والبيروني والفارابي أكثر انتماءً قومياً من الاعراب، ﴿**وقالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم**﴾ [الحجرات].

التراث حصيلة الابداع

إن حدود الحضارة واسعة كحدود القومية، فهي تستغرق كل المنتمين الذين اغنوا هذه الحضارة عبر التاريخ، وتركوا آثارهم في بناء أمتهم وفي تحديد خصائصها

ومميزاتها. وحصيلة هذا العطاء هو ما نسميه بالتراث وهو إرث الماضي الذي انقضى.

انه لمن الخطأ أن نعتبر الماضي هو التراث أو العكس، وهذا ما وقعت به الخطة الشاملة وبعض الابحاث المرفقة بها[٣٠].

فالتراث إرث الماضي وليس هو الماضي، فالماضي انقضى وانتهى، أما إرثه فهو التراث الحاضر في اللحظة المعاشة. ونستطيع أن نقول أن التراث هو الحاضر، لأنه عطاؤنا المستمر غير المنقطع حتى اللحظة المعاشة طالما أنه مشخص وملموس ومعاش.

إن التراث ليس كياناً ثابتاً «موجوداً هناك» كما يقول د. زكريا[٣١] بل ان التراث «يسير معنا في رحلة الزمان ولا مفر لنا من أن نعمل على ربطه بحاضرنا وتوظيفه كقوة توجه حياتنا، أما التراث (المعلب) فلا مكان له الا في المتاحف».

لقد عبرت الخطة الشاملة عن الحذر من التراث إذا كان يمتلكنا ولا نمتلكه «فهو مقدس يحمل الحقيقة النهائية» (ج ١ ، ص ٨٨). ونحن لا ندري كيف يكون التراث مقدساً، أو أن يكون حراماً Tabou لا يمكن مناقشته أو تطويره، بينما يدعو آخرون للانقطاع عنه والسير في طريق الثورة الثقافية التي لا تعني بنظرهم الا هذا الانقطاع، ولكنها لا تنفي أن يعقب هذا الانقطاع انتماء الى هوية غربية[٣٢].

فالتراث هو حصيلة الابداع، وهو مستمر بالابداع، وهو يتجاوز الآناء الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، لأنه من فعل الكائن الزمني، الانسان الذي يعش هذه الآناء الثلاثة في لحظة واحدة باستمرار، فنحن لا نستطيع ابداً أن نوقف الحاضر لكي نفصل ما سبقه وما سوف يليه.

وصحيح ما ورد في الخطة الشاملة من «أن التراث مظهر الابداع الفردي والجماعي، وهو أفضل تعبير عن الذاتية الثقافية، وعن الهوية الحضارية الخاصة» (المجلد ١ ، ص ٨٨). هنا أيضاً يكشف هذا التعريف عن العلاقة بين التراث والذاتية الثقافية والهوية الحضارية القومية، ولسنا نعتقد أن ذلك تم نتيجة زلة قلم، بل انها الحقيقة الكامنة في المفهوم البعيد للقومية العربية والحضارة.

وإذا كان التراث هو ثمرة الابداع، فهذا يعني اننا نملكه ولا يمتلكنا، فنحن الذين صنعناه ونصنعه وسوف نصنعه، ولأنه «يفتح أمامنا آفاقاً جديدة» فهو لا يحمل الحقيقة النهائية.

ذلك لأن الحضارة العربية خضعت الى فكرة المصير وليس الى مبدأ العلية، وفكرة المصير تقوم على وحدة الفرد مع الكون، فالمصير ليس الكون كما هو، بل هو كما يمكن أن يكون بفعل الانسان[٣٣]. ولذلك فإن الحضارة وتراثها يحملان صفة الحقيقة النهائية، لأن الحضارة مستمرة، ويفسر ذلك بقوة الايمان بالله تعالى، المطلق والحق والوجود، هذا الايمان الذي يعني الاستمرار في عملية الكشف عن المطلق والحق والوجود.

أهمية الخطة الشاملة للثقافة العربية

لقد بدت الخطة الشاملة للثقافة العربية أعظم انجاز في هذا العصر العربي القلق، وهي لم تقدَّم لكي تطامن من هذا القلق بل لكي تضع العرب أمام مسؤولياتهم القومية والحضارية، وهي لم توضع لكي تكون تصوراً وتشخيصاً لعارض نعيشه، بل هي خطة للتنفيذ، ولا أخفي أن بعض ممثلي الدول العربية في المؤتمر الثامن في تونس أعلن مرتعداً أن الموافقة على هذه الخطة أمر خطير يتطلب قرار القمة السياسية العربية. ولقد كان من حسن حظي أنني شاركت في جميع المؤتمرات الثقافية منذ مؤتمر عمان إلى مؤتمر تونس، وكنت أشعر لدى المؤتمرين بحرارة الايمان وقوة الاقدام في صياغة القرارات، ولكني في المؤتمر الثامن رأيت المؤتمرين أمام امتحان صعب، لأنهم لأول مرة يجابهون حسماً في حل المتناقضات الفكرية، وحسماً في اتخاذ القرار الثوري التقدمي.

ولقد أعلنت في هذا المؤتمر، وباسم بلادي، ان الخطة الشاملة هي عمل مبدئي، إذا ما أقره المؤتمرون وتبنته الدول العربية، فإن هذا يعني ولأول مرة أننا نعيش هذا العصر، واننا نضع جميع تطلعاتنا الحضارية والقومية ضمن خطة عمل عربية، هي خطة التحرر الثقافي والوحدة القومية وبناء المستقبل الحضاري.

الفصل الرابع

حتمية التغيير

توالد الحقائق الحضارية

يتوضح الفرق بين التاريخ والحضارة، عند التمييز بين الوقائع والحقائق. فالتاريخ هو مجموعة وقائع تمت مرة واحدة وانتهت الى الابد وفي ذلك مصيرها. والتاريخ لا يعيد نفسه ابداً. أما الحقائق فهي ممكنة وهي الى صيرورة مستمرة.

إن طابع الامتداد عبر الزمان هو من شأن الحضارة، لأنها امكانية مستمرة عبر الزمان من الماضي الى المستقبل. والتاريخ السياسي ليس موضوع معرفة، بل هي الحضارة التي يتسع فيها مجال الابداع الى ما لا نهاية.

وتفسير الحضارة على أساس الوقائع أي على أساس التاريخ، يجعل الحضارة منتهية ثابتة،أما تفسيرها على أساس الحقائق فيعني استمرارها مع التنامي، ذلك أن الحقائق تتوالد كالخلايا في جسم الانسان، ولذلك نقول؛ ان بنية الحضارة عضوية فهي تنمو باستمرار، وكل حقيقة قادرة على انتاج مجموعة من الحقائق لا حد لها. وكل حقيقة تحمل جوهر الحقائق السابقة منذ الأبد، أي منذ النزوة الحيوية الاولى كما يقول برغسون.

إن طبيعة التغيير الاساسية في حياة الانسان تنعكس عضوياً وفكرياً على الحضارة باعتبارها تجسيد الزمن الانساني. والتغيير هو خلق مستمر، والانسان وحده هو الذي يحدث التغيير عندما يبدع، وهو الذي يخلق الزمان عندما يتغير.

والحديث عن روح الحضارة هو الحديث عن الانسان وعن الزمان وعن التغيير، وعن الصيرورة.

أما الحديث عن التاريخ فهو حديث عن المادة وعن النظام الآلي وعن الوقائع الثابتة الساكنة وعن المصير.

إن الانسان الذي يصنع الحضارة ينتمي اليها كما تنتمي إليه، ولذلك تحدد خصائص أمة ما من خلال خصائص حضارتها. ومن الصعب التمييز بين الأمة واثرها الحضاري، للارتباط العضوي بينهما، وعندما نتحدث عن حضارة عربية فإننا نتحدث عن قومية عربية، وليس من تعريف موضح للقومية مختلف عن تعريف الحضارة.

ثمة نظريات قدمها المفكرون عبر التاريخ الفكري والاجتماعي تقوم على حتمية التغيير. ولقد وجدت بعض هذه الافكار مجالاً لتطبيقها عملياً، كالمادية الجدلية التي قدمها ماركس، والتي طبقها لينين بعد الثورة البلشفية وطبقتها الصين ودول أوربا الشرقية. ولقد ابتدات هذه العقيدة مثالية عند هيغل، وبدت وكأنها القانون لتفسير حركة الواقع وصيرورته. وثمة أفكار أخرى قدمها فلاسفة اخرون مثل اشبنغلر وفيها تفسير آلية الحضارة، ومثل سارتر الذي حدد أبعاد الحرية والمسؤولية في مسيرة الحضارة الليبرالية. ومثل برغسون الذي تحدث عن الحيوية الجديدة.

لكن تدخل الفلسفة الجدلية في واقع الحياة السياسية والاجتماعية، لم يتجاوز الحدود التي وصل اليها عند تحقيق الاشتراكية في العالم، وما لبثت حتى انكفأت على ذاتها، وظهر من جديد القانون الروحي الديني كمنهاج سياسي وسلوك حياتي، بل ان التيار الديني اصبح أداة لاجتياح التطبيق الاشتراكي في بولونيا بل في جميع الدول الاشتراكية، وأداة لاجتياح الأمل القومي الذي يتحفز لتحقيق وحدة سياسية قومية تقوم على التاريخ الحضاري.

الثورة:

لقد بدت النزعات الدينية أكثر حدة عندما أرادت أن تفرض وجودها بواسطة الثورات الدموية كما تم في ايران، وكما حاول انجازهاالاخوان المسلمون في العالم العربي لتغيير واقعه واعادته الى اصوله الدينية. ولقد بدا ذلك واضحاً في الانجاز الذي حققه الاصوليون في السودان والذي لم يعمر طويلا.

إن اشكالية العقيدة تبدو أكثر وضوحاً في العالم العربي الذي تأصل فيه الاسلام، والذي يعاني مع ذلك من غزو محكم للثقافة الغربية العلمانية والليبرالية.

ومع أننا لا نستطيع أن نسقط من حسابنا قوة الطاقة الروحية لدى الانسان العربي، فإننا لا ننكر أن هذا الانسان يعيش في ذروة القرن العشرين، قرن الثورات والتغييرات الحدية.

ويبقى السؤال قائماً؛ كيف نستطيع ايجاد حل لهذه الاشكالية:

إن الاصوليين ينادون بالحاح، بتطبيق احكام الفقه بدقة، مما يؤدي في رأيهم الى تحقيق التقدم العلمي والاجتماعي، وهم يرون ان الدين يستوعب جميع المفاهيم السائدة من اشتراكية وتقدمية وعالمية الخ. ولكنهم مع ذلك لا يستطيعون مجابهة الثورات التي تتفجر حولهم كل يوم وفي كل مجال. وكثيراً ما اعتمدوا على الثورة المضادة مسلحين بكل ما في الدين من قدرية ومستسلمين بقناعة كاملة بما (يختاره الله) لمجابهة هذه الثورات أو لاحتوائها.

ويبدو واضحاً أن العصر الذي نعيش هو عصر الثورة وليس عصر التطور أو عصر السكون، فكيف يمكن أن يكون الدين ثورة لتحقيق التغيير وليس لتكريس الثابت الساكن؟.

لقد استطاعت البلشفية الروسية أن تثور على ذاتها. وهو موقف مفاجيء تحقق فعلاً بقيادة غورباتشوف، وإذا كانت ثورة التغيير قد بدت اصلاحية فإنها أدت الى موقف مناهض تماماً للافكار الماركسية اللينينية على الرغم من التصريح المستمر بعكس ذلك. لقد فتح غورباتشوف والبيروستريكا الباب الى نقض المنطلقات النظرية للشيوعية. وإلى انهيار الايديولوجية الحتمية.

نسوق ذلك مثالاً على حتمية التغيير التي قد تصيب أكثر المذاهب تصلباً، فلماذا لا يمكن أن تصيب أكثر الديانات تسامحاًوانفتاحاً في قرن يتحكم فيه العقل وتسيّره أدوات الثورات المتنوعة؟

ترشيد الطاقات

لقد تعرض العالم وبخاصة العالم العربي الى **ثورة التكنولوجيا** والاداة، وأصبحت وسائط النقل والطاقات وقوانين العلم هي المهيمنة على الحياة الاقتصادية والثقافية. ومع أن العالم العربي هو المخزن الاكبر حجماً للطاقة البترولية في العالم، فإنه مع ذلك يعاني من تأثير الامبريالية التي تستنزف هذه الطاقة كما تستنزف الطاقات الانتاجية الأخرى، باغراق الاسواق العربية بالوسائط التقنية التي لا تحقق مردوداً علمياً لعدم الكفاية العلمية. كان اثر هذه الثورة التقنية سلبياً على العالم العربي، ومع ذلك فإننا لا نرى مجابهة جدية تحقق التوازن الاستراتيجي بين الامكانية وبين الحاجة. ولنتساءل مرة أخرى، هل استطاعت البلاد العربية مجابهة هذه الاشكالية، وهل تستطيع السياسات الانكماشية السلبية ان تضع حداً للاستغلال الامبريالي الذي يتوحد ويتماسك باستمرار عن طريق الوحدة الاقتصادية الاوربية والتعاون الغربي الاوربي الامريكي الاقتصادي؟ وكيف يستطيع العالم الذي توحده الديانة والروحانيات ان يجابه عالماً يوحده المال والتقدم الصناعي؟..

إن من أهم أهداف الثقافة المستقبلية ترشيد الطاقة الروحية والطاقة المادية على حد سواء. إن **الثورة البيولوجية** التي اتت نتيجة التقدم الطبقي والتقدم الغذائي في العالم اصبحت المشكلة الاكثر خطورة، فزيادة سكان العالم المضطردة وارتفاع نسبة الصحة وتقاعس العمل الزراعي يهدد العالم بمصير صعب، فكيف يمكن مجابهة هذه الثورة التي تتغذى ايضاً بالجهل والايمان بحرية التناسل والانجاب.

ومع ان التغيير حركة متسارعة ولكنها تصطدم بعقبات وتناقضات، **فالثورات السياسية** التي تقوم اصلاً لتغيير الواقع والحكم، لا تلبث أن تصبح واقعاً جديداً يحتاج الى تغيير بحكم قانون الصيرورة.

ونحن نرى أكثر الدول العربية اليوم تعيش بظل حكم جاء عن ثورة ما، ولكن السؤال يطرح اليوم بشدة، ما إذا كان هذا الحكم يعيش فعلاً بظل قانون الثورة، فإذا كان الأمر كذلك كان لا بد من تغييره، ولكن الواقع ان بعض هذه الانظمة لحماية

ذاتها اصبحت تقاوم أية سياسة للتغيير، وفي ذلك قضاء كامل على قانون الصيرورة.

إن معايشة عصر الثورة يعني الايمان بالمستقبلية، ولكن الدعوات السلفية تسير باتجاه معاكس تماماً، ولقد كشفت ذاتها وأصبحت اكثر جرأة في مجابهة التيار التقدمي السائد في هذا العصر.

إلا أن السلفية استغلت مسألة التراث الديني لكي تطامن من دعوتها. والحقيقة أن التراث طاقة وليس هو نصب أو صنم. فهو شاهد على حضارة قديمة كان قد أنشأها الانسان عبر آلاف السنين، وليس التراث هو الهالة القدسية التي كانت أساس الدين. وفي العالم العربي الزاخر بالتاريخ الحضاري الذي يشهد عليه علم الآثار، يصبح التراث قوام المستقبل وليس الاصول الدينية. فالقرآن الكريم هو مصدر التراث وليس هو التراث، أما الدراسات القرآنية والاجتهادات فهي من التراث، لأنها من صنع الانسان وانها تعبير عن استمرارية الفكر وتغيير الحاجات.

ولقد كان من المصادر التشريعية، (المصالح المرسلة) التي نادراً ما يتحدث عنها الاصوليون اليوم، وهي في حقيقتها تعبير عن تغيير الاحكام بتغيير الازمان، وهذا هو المعنى الحيوي للدين.

البحث والمنهج:

إن حتمية التغيير التي يفرضها قانون الحياة لا تحتاج إلى فلسفة، فهي مبررة فكرياً وعلمياً، ولكن ما يحتاج إلى فلسفة ونظرية هو المنهج القادر على ترشيد التغيير. ويشترط في هذا المنهج ان يحقق ما يلي:

١ ـ تعبئة الطاقات التاريخية الحضارية، واستيعاب التراث والكشف عن اسرار الماضي.

٢ ـ تحكيم العلم وتجنب الوهم والتمييز بين القدسي في ذاته، وبين الواقعي المقدس. فمن الخطورة اضفاء القدسية على واقع متحول، ان ذلك يعني فرض السكونية والعدمية.

٣ ـ تعبئة الطاقات البشرية التي تربطها أواصر ثقافية وتاريخية، ورفض جميع العوامل التي تؤدي الى تفكيك الوحدة القومية والثقافية والتشكيك بها.

٤ ـ تعبئة الطاقات المادية التي تمنحها الأرض والطبيعة والجهد البشري، وترشيدها لتحقيق الكفاية والفائض الاقتصادي الذي ينعكس في ثروة متزايدة تضمن استمرار الوجود القومي والحضاري.

٥ ـ الدخول في معركة التغيير العالمية، ذلك أن تمثل او متابعة التغيير في العالم هي عملية سلبية، ولكن التدخل في معركة التغيير والمشاركة فيها، هو تحقيق لوجود فاعل في دائرة واسعة لا يمكن الانعزال عنها، ولا يمكن اغفالها.

إن المنهج الذي يحقق التغيير المستمر، هو المنهج القومي الحضاري. الذي يقوم على اعتبار الانسان آلة الحضارة، إنه الآلة الفاعلة باستمرار في الماضي والمستقبل، وان هذه الآلة المعقدة الموحدة، قادرة على تحقيق التغيير والصيرورة.

إن الهدف القومي هو هدف حضاري انساني، ولقد امدت الحياة العربية العالم بعطاء ثقافي ضخم، وهي قادرة ان تتابع مدها الثقافي بانجازات حضارية وفق منهج قومي ثقافي.

منطلقات الحركة المستقبلية:

لكي نحدد منطلقات الرؤية المستقبلية، لا بد أن نتساءل بجرأة عن واقع الثقافة فنقول: هل استطاع المفكرون المعاصرون الذين يدعون النهضة الدينية والتحديث ان يصلوا مثلاً الى مرتبة جعفر الصادق والطوسي، وهل بلغ مفكرو الجماعات الاسلامية السياسية مرتبة الجاحظ أو التوحيدي او الشافعي في استنباط الاحكام التقدمية.

هل استطاع الدينيون اليوم استعمال العلوم الحديثة لايضاح مفهوم الثقافة، هل كان من بينهم من استغل الالسنية أو علم الاجتماع أو علم الانتروبولوجيا كما فعل ابن خلدون. هل تحركت المعاجم اللغوية نحو نهضة تتجاوز حدود تعاليم ومنطق سيبويه وابن جنّي وقدامة بن جعفر. وهل استطاع اصحاب الدعوة الاسلامية المشتركة أن يجعلوا دعوتهم صالحة لكل زمان ومكان، بصرف النظر عن التطور الاجتماعي والثقافي السائد في العالم.

وهل برهنت المجامع اللغوية العربية أن اللغة العربية هي عبقرية العرب، وانها لغة مقدسة مع أنها تعيش في تعددية رهيبة للهجات عامية، وفي أمية فاشية تبعد الناس عن اصولهم القومية والدينية وتجعل لغة القرآن غريبة عن لسانهم.

هل استطاع المفكرون المسلمون ان يتوصلوا الى طريقة عقلية لقراءة القرآن الكريم كما فعل الشافعي في عملية استنباط الاحكام من الاصول. وكيف نستطيع أن نحرر القراءة من الخيال وان نجعل العقل المتحرك الحي هو اداة الفهم والاستقراء.

ومن جهة ثانية هل استطاع الايديولوجيون تطبيع العلاقة مع الفكر التراثي الديني والحضاري، وكيف يستطيع هؤلاء التحرر من شباك العقيدة لتحقيق حريتهم الفكرية القادرة على متابعة الصيرورة التاريخية.

وهل استطاع القوميون التميز بين الفكر القومي والفكر الديني، وهم في خضم بناء مجتمع سياسي جديد قوامه مجموعات شعبية لم يتضح لها معنى الفكر القومي لعدم وجود النظرية، كما لم يتضح لديها معنى الفكر الديني لانها اكتفت منذ زمن بعيد بممارسة التقاليد الطقوسية.

وما هو البناء الفكري للثوريين السياسيين الذين يحكمون جزء هاماً من العالم العربي اليوم، وقد اعتمدوا العلمانية وراء الاشتراكية، أو اعتمدوا أصول الدين وراء التحديثية، وهم قادرون على التغيير من أقصى اليمين الى أقصى اليسار وبالعكس، دون أي اهتمام بالقاعدة الشعبية التي تستقبل التغيير دونما مشاركة حقيقية، لعدم وضوح العمران النظري أو عدم الايمان الجماعي به.

والسؤال الأهم الذي نطرحه يتعلق بتحديد منطلقات الرؤية المستقبلية للثقافة العربية، وتحديد الاداة والمثل وآلية الحركة وارضية وميدان التغيير.

ونحن لا ننكر أن أولى هذه المنطلقات هو العقل اداة التغيير، فالمنطق الديكارتي «أنا افكر اذن أنا موجود» يبدو تطبيقاً للآيات القرآنية التي ورد فيها دور العقل في خمسين مرة تقريباً. وفي الحديث الشريف «ان أول ما خلق الله خلق العقل..».

والمنطلق الثاني هو **المثل**، ولا نستطيع أن نحدد المثل الا بالعقل، والله وهو المثل الأعلى ليس صيغة خيالية رغم أنه «ليس كمثله شيء» ولكننا لا نستطيع ادراك حدود عظمته وسره الا بالعقل. والمنطلق الثالث هو **الصيرورة التاريخية**، آلية الحركة والحرية المستقبلية المستمرة. وهي ركن اساسي لضمان حيوية الثقافة ولضمان التنمية الدائمة اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً.

والمنطلق الرابع وليس الأخير هو **الوحدة السياسية**. ان الوحدة هي الأرضية والميدان الصالح لتحقيق مستقبل ثقافي قادر على الحوار وعلى السباق في عالم يتحرك بسرعة خارقة نحو مستقبل لا حدود لمداه.

الباب الثالث

الثقافة العربية والعالم

الفصل الأول: الثقافة الحديثة والمعاصرة العالمية

الفصل الثاني: مجابهة الغزو الثقافي

الفصل الأول

الثقافة الحديثة والمعاصرة العالمية

التحديث والنهضة:

تبتدىء حركة التحديث في البلاد العربية منذ أن استلم محمد علي باشا السلطة في مصر، حيث ابتدأ بتحديث الجيش وخلق الصناعات الضرورية لهذا التحديث، وبالتالي قام بإيفاد البعثات الى ايطاليا وفرنسا وانكلترا للاختصاص والافادة من علم الغرب وحضارته. وفي عهد محمد علي تم خلق حركة ثقافية واسعة تقوم على ترجمة المراجع الغربية الى العربية لتزويد المثقفين بالمعرفة والعلوم الحديثة.

ولقد كان من أشهر الموفدين الى باريس رفاعة الطهطاوي (١٨١٠ - ١٨٧٣) الذي تسلم فيما بعد مسؤوليات هامة، استطاع بواسطتها تنفيذ برامجه الاصلاحية التحديثية التي تقوم على محاكاة الغرب، وكان الممثل الأول لجيل البناة في ميدان التربية والتعليم والصحافة والترجمة والتأليف والفكر الذي جمع بين التراث والحداثة[١].

ولقد تبعه في نزعته التحديثية هذه. رجال عصر النهضة الآخرون مثل، محمد عبده وجمال الدين الافغاني، ولقد عبر الجبرتي[٢] عن أثر حملة نابليون على مصر في المجال الثقافي، وتحمس الخديوي اسماعيل بقوة الى الثقافة الغربية، بل جعل مصر

جزء من أوربا، ولقد جاراه بعد ذلك طه حسين[٣] الذي أعلن «أن مقياس رقي الافراد والجماعات في الحياة المادية مهما تختلف الطبقات عندنا انما هو من الأخذ بأسباب الحياة المادية الاوربية».

وهذا يعني أن النزعة التحديثية التي وجدت تطبيقها العملي في مصر والشام وتونس كانت قد فتحت الباب الى التغريبية، على الرغم من البذور القومية التي ابتدأت أيضاً منذ عهد محمد علي وابنه ابراهيم باشا، والتي بدت في عملية تعريب الثقافة والتعليم واحلال اللغة العربية محل التركية. ولا ينكر موقف طه حسين في متابعة هذا الاتجاه ودعمه.

وعندما تدهورت الادارة العثمانية التي كانت قد قمعت القوميات غير التركية، تسرب النفوذ الاوربي الذي استقر على شكل استعمار وانتداب على البلاد العربية.

فبرزت بشكل مضاد الحركة القومية، مزهوة بتاريخ العرب وحضارتهم، واشترك العرب المسلمون مثل عبد الرحمن الكواكبي والمسيحيون مثل بطرس البستاني واليازجي في هذه الحركة.

وعندما انعقد في باريس أول مؤتمر عربي عام ١٩١٣ ، صرح رئيس المؤتمر عبد الحميد الزهراوي، ان موضوع المؤتمر ليس دينياً بل قومي تحرري. وامتدت الحركة العربية بعد ذلك تعلن عن وحدة الأمة العربية وعراقتها، ووصلت الى مصر التي احتضنت كتابات القوميين من أهل الشام، وعندما أعلن عن انشاء جامعة الدول العربية في ١٩٤٥/٣/٢٢ ، في الاسكندرية كان ذلك بداية التكوين السياسي للأمة العربية.

ومهما اختلفت الآراء في تحديد معنى القومية العربية، فإن مفهوماً واحداً كان قد فرض نفسه على جماهير الأمة العربية كلها، هو أن هذه القومية انما نشأت وتكونت تاريخياً، من تراكم وتعاظم التراث الحضاري، الذي ترك آثاره في كل مكان.

واذا حدد الكيان القومي معالم الذاتية الثقافية والهوية العربية. إلا أن الانفتاح الحماسي للثقافة الغربية قد غيّب المشاعر القومية، بل ان تفوق الغرب أدى الى تنامي عقدة الدونية لدى العرب، الذين أنهكهم الفقر والتخلف وكبلهم الاستعمار

والسيطرة الاجنبية عن البحث عن الذات وبناء المستقبل. ودفعهم الى القناعة بالمستورد الثقافي كما هو.

ان المرحلة الاخيرة من تاريخ العرب التي ابتدأت بإنهاء السمة العربية عن الحكم والخلافة بعد أن قضى على آخر خليفة عربي مسلم، وانتقال الزمنية والدينية الى السلطان العثماني في الاستانة. هذه المرحلة اناخت على الوجود العربي ظلالاً عاتمة وجمدت الفعالية الابداعية بقسوة. ولولا حركات الاصلاح في مصر أيام محمد علي، وفي الشام أيام بشير الثاني، وما رافقها من نهضة قومية، لكانت حركة التتريك قد استقرت باستقرار وانتشار اللغة التركية في جميع أرجاء السلطنة.

فلقد كانت فترة انحسار السلطة العربية، فترة عقيمة من الناحية الابداعية، ولكننا لا ننكر ازدهار العمارة العثمانية بدء من منشآت المعمار سنان التي اقيمت في بورصة واستانبول وحلب ودمشق والحجاز، كما لا ننكر تطور الخط العربي على يد عمالقة الخطاطين من أمثال أحمد قره حصاري ومحمد جلبي والحافظ عثمان[٤]. وازدهر فن المنمنمات التركي ولكننا لم نعثر على مخطوطات هامة عربية مصورة تحاكي مخطوط مقامات الحريري الذي زينه الواسطي في العراق بأروع الرسوم منذ ألف عام.

وإذا كان الحديث عن التأصيل يعني البحث عن الهوية، فإن مجال هذا البحث انما يبدأ بالتراث الحضاري الذي تعاقب خلال حقبات تاريخ هذه الأمة. وليس هنا مكان الحديث عن جميع أشكال هذا التراث، ولكن الجانب الابداعي التشكيلي، يبدو أكثر وضوحاً لسببين، الأول لوفرة الآثار الفنية التي ما زالت قائمة، والثاني لاختلاف بنية هذه الآثار عن بنية نظائرها في الفنون العالمية الأخرى.

إن عملية التحديث التي نادى بها المصلحون، كانت تقوم على مبدأ محاكاة ما وصل إليه الغرب، ولم تكن تعني البحث عن حداثة لثقافة قديمة أصيلة بل كانت تعني تبني حداثة الثقافة الغربية، من هنا بدت حركة التحديث التي جاءت في بداية هذا القرن، ودعمتها السياسات الوطنية والاستعمارية، متناقضة مع حركة التأصيل. ولم تكن الدعوات، التوفيقية بين التعريب والتغريب موفقة، ولقد رفضت وحل محلها دعوة للتعريب والتحديث.

نسبية الحداثة:

عندما استعملت كلمة «الحداثة»، للدلالة على مرحلة جديدة من مراحل التطور، لم يكن القصد من ذلك أي معنى لغوي غير المعنى الذي نستدله من خلال كلمة الحداثة. والتي تقابل العراقة، وليس من مجتمع ما من المجتمعات لا ينقسم الى عريق وحديث، ولكن هناك اختلاف نوعي وكمي بين حديث هنا وحديث هناك، كما أن ثمة اختلافاً بين عريق أمة وعريق أمة أخرى. فما هو حديث يبقى نسبياً ولكن وجوده حتمي. وعندما نتحدث عن الحداثة لا بد أن نحدد هوية هذه الحداثة. هل هي حداثة أوروبا أم حداثة افريقيا أم حداثة العرب. عندها سنجد أن لكل حداثة خصوصية وحدوداً مختلفة.

على إن هذه الحداثة النسبية قد تتشابه أمام عاملين، الأول إذا كانت الظروف الحضارية في مجموعة مجتمعات متشابهة، كالحداثة الاوربية والحداثة الامريكية، وعندها يصل التشابه الى حدود التطابق.

والحالة الثانية اذا كان التشابه نتيجة تأثير خارجي وحيد الطرف، وعندها تكون الحداثة دخيلة وقشرية لا تصل إلى الجذور. ولا بد من الاعتراف أن موضوع الحداثة يأخذ محله الكبير في أوربا التي شهدت حداثة سريعة وكثيفة لا نظير لها في التاريخ، بل ان الحداثة بمعناها البعيد تنطبق أولاً على مآل الحضارة الغربية وحدها. أما الحداثة في العالم الثالث فإنها ظواهر متنوعة لا بد من دراستها مستقلة للتعرف على نواحي الاصالة والتقليد فيها.

وعند دراسة الحداثة في البلاد العربية، وتحديد أبعادها لا بد من التأكد من أصالتها ومقارنتها بملامح الحداثة في العالم الأكثر تقدماً وهو الغرب.

الحداثة العربية:

إن ملامح الحداثة الاصلية في البلاد العربية اليوم هي:

أولاً: **الوعي القومي** والذي حقق الانفصال عن السلطان العثماني الذي كان يعتبر نفسه خليفة المسلمين.

ثانياً: **النهضة العربية** التي دفعت العرب الى تعزيز الاهتمام بلغتهم وتاريخهم.

ثم **التحرر** وتحقيق الاستقلال بعد عهد من التبعية السياسية للغرب الذي حل بشكل أعنف وأصعب محل السيطرة العثمانية.

ثم **الوحدة** التي أصبحت هدفاً وشعاراً للمفكرين والسياسيين.

وأخيراً **التقدمية** التي حاول العرب تحقيقها عن طريق الاشتراكية الاقتصادية في الدول العربية ذات الأعباء الجسيمة، أو عن طريق تحسين ظروف الحياة والثقافة في الدول البترولية الغنية.

على أن ملامح الحداثة الأصيلة في البلاد العربية لم تأخذ مداها بعد، ومع ذلك ما زالت الحداثة شعار العصر العربي الراهن.

الحداثة الاوربية:

لقد استطاع الغرب ومنذ عصر النهضة أن يحقق انفصالاً عن **الدين**، في الفلسفة والأدب والفن والسياسة، ثم ان يحقق تميّزاً بين الاسطورة والحقيقة وأفضلية للعقل والعلم. وأقام انظمة **حرة**، سياسية واقتصادية وثقافية.

هذه هي ملامح الحداثة في الغرب، ويجب الاعتراف أن هذه الملامح جديرة باهتمام العالم المتطور والآخذ بالنمو، ولكن وقد استهواه أن يأخذ بنوع من التقليد من هذه الملامح، لم يكن منسجماً مع ظروفه الثقافية والتاريخية، بل ومع الظروف الراهنة الاقتصادية والاجتماعية.

وبالنسبة للعالم العربي فإن انتقال مظاهر الحداثة الغربية جاءت نتيجة حركات النهضة التي ابتدأت منذ أوائل القرن الماضي، ونحن نعتقد أن النهضة العربية الأولى كان لا بد لها أن تعتمد على نموذج ناجح من نماذج الحداثة، ولم يكن بمقدورها أن تختار غير النموذج الاوربي الذي استهوى محمد علي باشا ودفعه الى ايفاد المثقفين للاطلاع على مظاهر الحداثة في الغرب، محاولاً نقلها وتطبيقها في مصر أو في بلاد الشام كما حاول ابراهيم باشا. ولم يكن محمد علي باشا متفرداً في ذلك، بل إن السلطان العثماني محمود الثاني كان أول من انتبه الى حداثة أوربا وحاول أن يأخذ بها ويغير كثيراً من شكل الحياة في أنحاء السلطنة وضمنها البلاد العربية.

العالمية والمعاصرة:

العالم، هو هذا الوجود الجغرافي والبشري الموضوعي المتمثل بالقارات والمحيطات والشعوب ذات الاجناس الخمسة. ولكن هذا العالم الذي أصبح أكثر ترابطاً اليوم لم يكن كذلك في الماضي القريب أي قبل القرن الحالي على الأقل، وقبل اكتشاف وسائل الاتصال المذهلة من البرق وحتى القمر الصناعي، ووسائل المواصلات التي تحدّت المسافات بدء من القطار ذي المحرك البخاري الى الصاروخ، والتي فرضت المعاصرة وتبادل الثقافات، فلقد أدى هذا التطور الهائل في وسائل الاتصال والانتقال الى تبلور فكرة العالمية على خلاف ما كانت عليه، بل على شكل لا ينسجم مع الواقع الموضوعي للعالم. وأصبح الانسان يشعر أنه بقدر ما هو جزء من الوطن أو الأمة هو جزء فاعل في العالم كله، وأن ثمة روابط تربطه، بأي انسان في العالم هي روابط ثقافية أو دينية عقائدية أو حضارية، مما دفع الى المزيد من التعمق والتوسع في علوم دولية كعلوم الاقتصاد والاجتماع والتاريخ والانسان، وأقيمت المتاحف الانسانية الانتروبولوجية والاتنوغرافية للبشر جميعاً، كما أقيمت المتاحف العالمية للفنون كمتحف اللوفر والارميتاج ودرسدن والمتحف البريطاني والميتروبوليتان، والتي تضم تراثاً حضارياً مختلفاً من الشرق الأقصى وبلاد الرافدين ومصر القديمة والمكسيك وافريقيا وأوروبا وغيرها، مما يعزز التفاهم بين الثقافات.

ولكن الأمر لم يكن بهذه البساطة، فالعالم بمفهومه السياسي انحصر في أوروبا التي هيمنت على العالم سياسياً واقتصادياً وثقافياً، وذلك أن الهيمنة العسكرية انعكست في هيمنة ثقافية واقتصادية.

لقد توضحت الهيمنة بعد مؤتمر يالطا عام ١٩٤٥ حيث تقاسمت العالم الدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية. وأصبحت دول العالم الثالث - كما سمي - خارج نطاق الدور العالمي، فهي دول من العالم، ولكنها لا تتمتع بالحرية المطلقة والسيادة المطلقة، وأصبح على العالم الثالث أن يرقب مصيره من خلال القرار الصادر عن الدولتين العملاقتين متمثلاً بالنظامين الامبريالي الامريكي والشيوعي السوفياتي، في نطاق الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، او من خلال الفيتو المعطى للدول الخمس في مجلس الأمن، والذي يجعل موقف إحدى الدولتين الكبريتين هو موقف المنظمة العالمية كلها(٥).

بين القوة والتفوق:

لقد ساد خطأ أن الهيمنة الأوربية التي أدت الى تلخيص العالم وتركيزه في منطقة محددة هي الدول الأوربية الغربية، سببها التقدم العلمي المتراكم والمتزايد.

ولا بد من تصحيح هذا الزعم. لكي نقول أن السبب الحقيقي في هذه الهيمنة هو تعاظم القوة الغازية التي جعلت أوربا ومنذ العصور الوسطى تطمع بامتلاك العالم عن طريق الصليبيين مرة، وعن طريق الشركات الاستعمارية كشركة الهند الشرقية مرة أخرى، وأصبحت عمليات النهب الهائلة تشمل الشرق حتى أقصاه، والغرب حتى امريكا بعد اكتشافها وامتداد الاسبان الغزاة الى أواسطها وجنوبها.

ان قراءة معمقة لتاريخ هذه الهيمنة الاستعمارية الامبريالية، تبين أن فكرة العالمية إنما جاءت لتمييع فكرة الصراع بين القوى المنهوبة والقوى الناهبة، وهذا هو الصراع التاريخي الحقيقي، وان ما أطلق عليه بفائض القيمة Plus Value في التفكير الماركسي لم يكن بين طبقات مجتمع واحد، بل بين تلك القوى الوطنية والقوى الغازية.

وإن فرق القيمة ليس فرقاً مادياً وحسب، بل هو فرق قيمة حضارية جاء عن عملية الاستغلال والسياسة الامبريالية، التي أتاحت للقوى الغازية ان تستأثر بفائض ضخم الخبرات والثقافات، وأن تستغل توظفها لبناء قوتها المهيمنة الطاغية على العالم.

إن مفهوم العالم وقد تقلص لكي ينحصر في الدول الاوربية ثم الامريكية (باعتبار امريكا هي امتداد لأوربا والأوربيين)، جعل فكرة العالمية عقدة العالم وهدفاً للرفض والمقاومة، بل دفعته الى تحاشي الاندماج بالعالم وعدم تبني الافكار العالمية، سواء أكانت تحت عنوان مثالي أو عنوان مادي، شيوعي أو ليبرالي. بل دفعته الى الالحاح على الافكار القومية والتمسك بالذاتية الثقافية الاصيلة.

الثقافة التقنية والثقافة الانسانية:

الثقافة من حيث النوع قد تكون علمية تقنية أو تكون أدبية إنسانية، فالثقافة التقنية، عالمية بطبيعتها لأنها مرتبطة بالعقل، وكذلك أداة الثقافة أي تطور الاداة ووسائل المدنية، أما الثقافة الانسانية التي تقوم على العطاء الحضاري وتطور الانسان

نفسه، فإنها من الأمور القومية التي لا يمكن تعميمها ولا يسمح بهدر هويتها، لأنها مرتبطة عضوياً بالتاريخ والطبيعة.

إن الثقافة الانسانية هي ثقافة أصيلة مستمرة ضمن السياق القومي، أما الثقافة التقنية فهي ثقافة متبادلة متحولة ضمن السياق العالمي.

والثقافة الأولى هي ثقافة حضارية، أما الثقافة الثانية فهي مدنية، والحضارة هي التراث القومي لامة من الأمم، بينما المدنية هي حصيلة الاختراع في عصر من العصور.

والمعاصرة هي تبادل الحداثة، ولكن هذا التبادل يتحقق اليوم من طرف واحد، انها معاصرة وحيدة الطرف سواء أكان ذلك في نطاق الثقافة المادية التقنية أو في نطاق الثقافة الانسانية.

وهكذا فإن القول المطلق بعالمية الثقافة هو من الخطورة البالغة على الذاتية الثقافية لامة من الأمم، والدعوة الى الانتماء الثقافي العالمي هي دعوة الى التبعية التي تأخذ بالانتشار والتوغل، كالسرطان في الجسم التقدمي.

ولكي تبدأ عملية التحرر الثقافي لا بد من التمييز بين وحدة الثقافة التقنية وخصوصية الثقافة الانسانية، لا بد من التمييز بين المدنية العالمية وبين الحضارة القومية، وبصورة عامة لا بد من التمييز بين العالمية الثقافية والذاتية الثقافية القومية.

وهذا ما استرعى انتباه المنظمات الدولية، ففي حين أكدت منظمة الامم المتحدة عام ١٩٧٤ على الدعوة الى إقامة نظام اقتصادي عالمي، نادت منظمة اليونسكو بالحاح بضرورة حماية الذاتية الثقافية الانسانية، وخصصت لذلك ما يقرب من ٧٠٪ من ميزانيتها.

الحداثة والمعاصرة

لقد طرحت مسألة الحداثة دون تحديد في معناها وابعادها ولا بد من ابداء الملاحظات التالية التي تساعد على تحديد ابعاد الحداثة:

١ ـ إن مسألة المعاصرة يجب أن تطرح على أساس تبادل الحداثة وليس على أساس سياسة الهيمنة والسيطرة؛ لقد استطاعت اليابان أن تحقق هذا التوازن، بل لقد استطاعت أن تحقق فوزاً على الغرب لم يكن متوقعاً أبداً. وكان في حساب الغرب بعد عام ١٩٤٥ أنه أحكم السيطرة المطلقة على اليابان المغلوبة. ولكن الأمر اليوم

بدا مختلفاً جداً. فلقد أعلن الرئيس ريغان أن الميزان التجاري الامريكي عاجز بوضوح امام اليابان، ولم يكن بمقدوره أن يستغل سيطرته التي استحقها بعد انتصاره العسكري، ولم يستطع حتى أن يستخدم حقوقه في حماية اقتصاده عن طريق التدخل في حرية التجارة الدولية خشية على النظام الليبرالي أن ينهار.

٢ ـ ان مفهوم المعاصرة يبقى مقبولاً كمسألة تقدمية تدفع الى دخول المباراة الدولية والنجاح فيها. ومن المؤسف أنه اتيحت للعرب فرصة ذهبية للمعاصرة المتكافئة عندما تحرر البترول بعد حرب تشرين وأصبح العرب أغنى أمة في العالم، ولكن نشوة التحرر ودهشة الثراء المفاجيء أدت إلى ضياع الفرصة وتبديد الثروة معاً.

٣ ـ إن مسألة المعاصرة ليست قضية فكرية مجردة، بل هي مسألة اقتصادية واجتماعية كما هي مسألة ثقافية حضارية، ولعلها استعملت في مجال تأصيل الفكر خشية انزلاقه نحو الماضية الميتة أو التراثية السلفية.

ولكننا نعتقد أن هذه المسألة يجب أن تتصدر مستقلة مسائل التحرر، بمعنى أن يقوم تبادل الحداثة على أساس تاريخي، فترتبط المنجزات الراهنة بالتراث لتحقيق الاصالة لدعم قوة مجابهة التحدي والفوقية.

مشكلة معاصرة العرب لحداثة الغرب:

ليست مسألة الحداثة خاصة بنا نحن العرب[٦]. إن جميع الشعوب والأمم تضع الحداثة إماما لها. والحداثة تعني التغيير الشامل وهو تغيير ثوري، لأن تطور العقل كان سريعاً وخارقاً أوصل الانسانية الى اختراعات وتجاوزات لا حد لها.

لقد مرت الانسانية عبر التاريخ بتغيرات كثيرة شكلت منعطفات حضارية هامة، ولكن التحول الاخير الذي تم بعد اختراق حدود المتناهيات، جعل العالم أجمع أمام حتمية التغيير.

لقد استطاع العرب أيضاً أن يحققوا تغييراً شاملاً في مسيرتهم الحضارية، وكان تغييراً جذرياً أحياناً إذا كان مصدر التحول ذاتياً، وكان تغييراً قشرياً إذا كان مصدر التحول خارجياً. وأقدم تحول ذاتي تم بعد ظهور الدعوة الاسلامية التي حققت تغييراً جذرياً في بنية الفكر العربي، وأعنف تحول خارجي تم بعد طغيان الغرب في القرن العشرين، فقد حقق تغييراً قشرياً في بنية الفكر العربي. ومع أن

الغرب يؤكد على السيطرة الحضارية على العالم بقوة السلاح وبقوة سبقه العلمي والتقني، فإن اسم العالم الثالث وبخاصة امة العرب تقف أمام هذه السيطرة موقف التحدي.

إن ثنائية الهيمنة والتفوق خلقت إشكالاً معقداً في الفكر العربي المعاصر، ففي حين نرفض السيطرة، فإننا نعترف بحداثة الغرب الخارقة. ولكن الأمر لا يستقر في نفوسنا الا من زاوية الاذعان، فعندما لا نستطيع أن نعاصر التفوق التقني ولا نستطيع أن نكون فاعلين فيه، فإن ذلك يعني اننا سنكون ضحايا السيطرة الكامنة وراء هذا التفوق والتي تعمد الى استغلاله. والتغيير المنتظر في الفكر العربي الحديث لا بد أن يفصل بين الهيمنة والحداثة المتفوقة، بمعنى أن يربط مسألة الهيمنة بالكرامة القومية، بينما يربط التفوق بالسباق الحضاري النافع للانسانية كلها.

فالهيمنة قضية سياسية مآلها القضاء على الذاتية القومية بكل ما تتضمنه من كرامة وحرية وسيادة. أما التفوق فهو مباراة حضارية مشروعة، وعلى العالم كله أن يدخل حلبات المباراة على قدم المساواة، تماماً كما يتم في حلبات الرياضة، ودون أن يكون لهذا التفوق أي علاقة بالسيطرة.

ولكن الواقع لم يكن كذلك، فلقد استطاع الغرب أن يستغل تفوقه بشدة في احكام سيطرته وتفوقه على العالم، وما تعبير كلمة الامبريالية الا تلخيصاً لهذا الاستغلال. كذلك تخاذل العالم الثالث وفسح في المجال أحياناً كثيرة، لاستلاب سيادته من خلال التفوق الاوربي الصناعي المتزايد. ومن حسن الحظ ان الغرب بدأ يشعر أن تفوقه الصناعي لم يوصله الى التفوق الحضاري تماماً، فالآلة التي حلت محل الاله، والعقل الذي حل محل الطبيعة، وضعت الغرب في أزمة حادة، هي ازمة قيم وأزمة وجود وأزمة مستقبل.

ومن جهة أخرى فإن العرب والعالم المسلوب أخذ يشدد على عملية التحرر من السيطرة، وأصبح يتحدى القوى المدمرة بقوة الحق، واستطاع بمنطق تاريخي أن يعلو على مسألة التفوق الصناعي متسلحاً بتفوقه التراثي والحضاري.

ولكن يجب أن نعترف أنه على الرغم من أزمة الغرب ويقظة العرب فإن الحوار ما زال غير متكافىء، لسبب بسيط هو ضعف الثقة المتبادلة، فالغرب لا يثق بأهلية

العرب على النهوض ولا يؤمن برشاده لاستغلال إمكانياته التراثية والإنسانية والبترولية.

وكذلك لا يثق العرب أن قوة الحق قادرة على مجابهة قوة السلاح، وأن المنظمة الدولية قادرة على تحقيق الشريعة الدولية بين الدول الضعيفة والقوية.

ومن جهة ثانية إذا استطاع العرب مجابهة التحدي عن طريق تقوية الثقة بالنفس التي تمت جزئياً حتى الآن بعد تحرر العرب السياسي ويقظته القومية، فإن حدود مقدرته على استغلال طاقاته الكبرى لم تجعله حتى الآن جديراً بالمعاصرة، أي المشاركة في بناء العصر الحديث.

إن العرب يملكون طاقات تاريخية وحضارية ضخمة، كما يملكون طاقة بشرية وصلت إلى ربع مليار نسمة، ثم هم يملكون طاقة البترول التي تحكم العالم. فإلى أي حد تمكن العرب من استغلال هذه الطاقات في عملية المعاصرة. لقد ملك الغرب ناصية هذه الطاقات، فالمستشرقون وحدهم من دون العرب يتحدثون عن تراثنا، وهجرة العقول الى الغرب امتصت عسل القدرات البشرية العربية كما يقولون، ولعبة الارصدة العربية في الخارج سلبتنا كل فائض أو احتياطي يمكن أن نستغله في السنوات العجاف، ولم نستطع أن نستغله خلال السنوات السمان.

وإذا كانت المعاصرة بمفهومها العام، هي المقدرة على المشاركة في بناء العصر، فإن هذا لا يعني أبداً أن نعيش على عطاء العصر أو أن ينهض العصر على استلاب امكانياتنا وشخصيتنا.

إن مسألة الأصالة هنا لا تبدو حلاً لقضية ثقافية وحسب، وليست أساساً للعمران الحضاري ولحالة التحدي التي يتعرض لها العرب فقط

بل تعني البحث عن الذات من خلال التاريخ والحضارة ومن خلال الواقع والممكن وهي أساس الدعوة القومية.

فتحرير الذات من عقدها الدونية ومن الكسل والاتكالية ومن الاستسلام للتفوق العلمي، ثم البحث عن هذه الذات من خلال دراسة التاريخ الثقافي والحضاري والسياسي والاجتماعي، يفسح في المجال الى الدخول في عملية المعاصرة، أي بناء العصر بجدية وقوة موازية لقوى الاخرين، وإلى تبادل الحداثة دون أن يخضع هذا التبادل لعوامل السيطرة أو العنصرية.

وهنا لا بد من تصحيح مفهوم التحديث التي قصد بها تقليد وتمثل الاوربيين بأفكارهم وعاداتهم وأعمالهم وأنظمتهم، بينما تعني الحداثة في الغرب العمل على خلق الجديد الطارف في الفكر والأدب والفن والصناعة ايضاً.

لقد أدى الخطأ في فهم الحداثة الى اعتبار ما يصدر عن الغرب آية لا بد من الايمان بها، حتى مؤسساتنا الفكرية والدينية والسياسية فهمناها وآمنا بها بمنطق الغرب، فجميع المؤسسات الحديثة، مثل القومية والديمقراطية والاشتراكية لم نفصّلها على أساس الخلفية الحضارية والواقع المعاش، ولم تفهم الجمالية الفنية والفلسفة منطق الثقافة العربية. لذلك كان ثمة ازدواجية في شخصيتنا المعاصرة، فالكامن فيها هو القيم الموروثة والتراث الحضاري، والظاهر منها هو القناع الاوربي الزائف الذي حجب البنية الداخلية ومنعها من الظهور والفعالية. وبقي القناع تعبيراً عن انسحاق الشخصية الاصلية وعن عجزها عن المشاركة في بناء العصر، لقد تركنا الآخرين للانابة عنا في بناء هذا العصر وقنعنا بتحقيق السياسة الاذعانية المهيمنة على العالم الثالث.

إن تحقيق الاصالة يعني تحرير القيم الكامنة من الاقنعة المستعارة. هذه القيم الكامنة مشتركة في الانسان العربي، طالما أنها تضم فعالياته المشتركة عبر تاريخ طويل، وهي وحدها القادرة على تحريك الفعالية المجدية المتكافئة، وعلى تحقيق الوعي القومي القادر على استغلال هذه القيم.

والشكل العملي لهذا الوعي هو تجسيد الوحدة الثقافية، فإذا كان العرب ينتمون الى تاريخ مشترك ويتحدثون لغة واحدة ابتدات مع بداية التاريخ، وإذا كان اسلافهم هم الذين صنعوا ذلك التاريخ الحضاري الممتد من الألف الثالث قبل الميلاد وحتى اليوم، فإن هذا يعني أن الوحدة الحضارية هي واقع الأمة العربية وقدرها، وان كل محاولة لطمس هذه الوحدة وتأخير اغنائها هي محاولة للقضاء على الوجود العربي الفاعل في العصر المعاش، وهي خسارة يتحملها العالم كله، فهو لا يرقى برقي أو تقدم أمة واحدة أو دولة أو دولتين، ولكن بتقدم أمم العالم كله ومساهمتها في بناء عالم انساني أفضل.

المعاصرة العربية عبر التاريخ

تجلت المعاصرة عبر تاريخنا الحضاري، بتبادل التفاهم الثقافي مع العالم عن طريق ترجمة الآثار الهامة التي قمنا بها منقولة عن تجارب الآخرين، وبنقل آثارنا الى الغرب بفعل رواد الفكر الادبي الذين عاصروا نهضتنا السابقة.

لقد ساعدتنا الترجمة على فهم الحداثة المعاصرة كما كانت أساساً في فهم الحضارات العريقة الفارسية والهندية والاغريقية. فالقرن الثامن للميلاد كان بداية حركة الترجمة الى العربية التي توالت مشكلة العصر الذهبي للثقافة العربية، كذلك انتقلت الثقافة العربية مترجمة الى لغات أخرى واستفاد منها الغرب وكان في جهالة بدء من القرن الحادي عشر. وكان رائد الترجمة في صقلية قسطنطين الافريقي ١٠٨٧ م وفي طليطلة ريموند رئيس الاساقفة.

ويذكر وبل ديورايت أن الاسلام قد احتل مكان الصدارة والقيادة الفكرية في العالم كله خمسة قرون من الزمان.

ونحن نفخر اليوم بهذا الدور الحضاري، تماماً كما نفخر اننا كنا منفتحين على الثقافات العالمية. ويذكر التاريخ ان مكتبة بيت الحكمة في بغداد التي أنشأها الرشيد ورعاها المأمون كانت تضم مترجمين من اليونانية منهم يوحنا ماسويه، ومن الفارسية منهم ابن نويخت.

وفي مكتبة دار الحكمة في القاهرة التي أنشأها الحاكم بأمر الله الفاطمي ١٠٠٥ م كانت ثمة قاعات مخصصة للترجمة والتأليف حبست من أجلها الاوقاف الضخمة.

ولقد تم للمترجمين نقل تآليف ارسطو وشروح الاسكندريين عليها، ونقل بعض مؤلفات افلاطون وجالينوس من اليونانية، ونقل كتاب كليلة ودمنة من الفارسية، وعشرات بل مئات من أمهات الكتب في الفلسفة والمنطق والطب والفلك. واستمر ذلك حتى القرن الخامس عشر. وكان حنين ابن اسحق شيخ المترجمين في العصر العباسي، وحوله فئة من المترجمين قد كونوا مدرسة نقلوا أمهات كتب الطب من مختلف اللغات الشائعة في ذلك العصر، هذه الترجمات كانت سبيلاً لمعاصرة الثقافة العالمية بعيداً عن الهيمنة.

الاصالة والذاتية الثقافية:

إن عملية المعاصرة يجب أن تنطلق أولاً من الكشف عن الذاتية الثقافية واغنائها، والكشف عن الذاتية الثقافية انما يتم بالرجوع إلى حصيلة الثقافة القومية التي تكدست عبر التاريخ، والتي اغتنت بالتبادل مع الثقافات المعاصرة سابقاً، ويجب أن تغتني اليوم بالتبادل مع الثقافات المعاصرة لكي تستطيع أن تبني ثقافة أكثر تقدماً. ولكن يجب أن يكون واضحاً أن المعاصرة غير المتكافئة محفوفة بالمخاطر، فلقد أصبح الاستسلام للفكر الوافد وللاثار المترجمة عنيفاً في تأثيره على شخصيتنا الثقافية. ولم يعد سهلاً بعد ذلك الاستسلام الذي امتد خلال هذا القرن العشرين أن نسترد سيادتنا الثقافية إذا استمرت ثقافتنا تقتصر على الترجمة وعلى دراسة وتبني الفكر والفن المستورد، ولم يستطع العرب املاء الفراغ الثقافي الذي جاء عن هجران التراث وعن الكسل في الابداع والتجديد، بل لم نستطع تعريب المستورد بل أخذناه وتمثلناه كما هو، ولولا اللغة العربية التي بقيت صامدة أمام الهجمات الثقافية والانتماءات الغربية، لما بقي للثقافة العربية وجود في الحاضر، ويشهد على ذلك ما تم في المغرب العربي بعد أن سيطرت اللغة الفرنسية واحتجبت اللغة العربية الا من مدرستي الزيتونة والقرويين.

ولقد انتبه المغرب العربي وبخاصة الجزائر الى خطورة احتجاب العربية، وكانت حركة التعريب من أعظم المنجزات التحررية والقومية وهي تعادل في أهميتها التحرر السياسي الذي حققته ثورة المليون شهيد(٧).

إن الدعوة الى إحياء اللغة العربية وإلى تعميمها باسلوب سليم، هي دعوة الى الاصالة الثقافية، دعوة للدفاع عن الذاتية الثقافية.

وليست اللغة العربية مكتوبة أو مروية مجرد لغة خطابية، بل هي حامل الحضارة ذاتها تمثلت بذلك التراث الضخم، وتمثلت بذلك الانسان المبدع الذي انتمى إلى اللسان العربي وصنع الاوابد والروائع والطرائف.

إن الدعوة الى الاصالة هي دعوة الى الانتماء القومي، والقومية هي الحضارة، وبقدر ما نسهم في فهم الحضارة وبنائها نسهم في بناء الشخصية القومية. والاصالة منهج يبدأ بالتراث الحضاري الذي صنعته الاجيال عبر التاريخ، وليس من تعارض

بين الانتماء القومي والانفتاح، على أن يبقى التوازن بينهما قائماً، دون أن نتطرف بالانتماء فنقع بالانغلاق، أو نتوسع في الانفتاح فنهدر شخصيتنا وحريتنا.

بداية الحداثة:

إن أول من تحدث عن الحداثة الغربية هو رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) وهو بحق الرائد الأول للفكر العربي الحديث. هذا الفكر الذي وجد مجالاً خصباً في مصر في عهد محمد علي الذي حاول أن يضع اللبنات الأولى للنهضة الفكرية العربية.

ابتدأ رفاعه ثقافته الدينية الاصولية في الازهر وكان استاذه حسن العطار قد بذر في نفسه روح التقدم والعلم الحديث. وكان لسفره الى باريس عام ١٨٢٦ واطلاعه على الثقافة الاوربية اثره البالغ في تكوينه الجديد. لقد كان رفاعة من الذكاء والفطنة ما جعله يتعلم الفرنسية، ويتعمق بأصولها، وان يتجه الى العلم الحديث والثقافة والسياسة الحديثة، وان يكشف اسرار النهضة الاوربية التي تجنبت الخرافة واتجهت الى العقل، ولقد درس رفاعه الحساب والهندسة والفلك والجغرافية والفلسفة واعجب بمونتسكيو ودرس كتابه «روح الشرائع». وفي كتابه الشهير «تخليص الابريز في تلخيص باريز»، استطاع رفاعه ان يلخص الثقافة والحضارة الاوربية. ولقد استطاع بمعايشته احداث ثورة ١٨٣٠ في فرنسا أن يبشر بثورة ثقافية في مصر على الاقل.

والتقى الشرق والغرب في عقله وقلبه على وفاق، واستطاع أن يوائم عقيدته وتقاليده الصالحة وعلم الغرب وما حسن من تقاليده «ولكنه لم يجحد للشرق سبقه في الارتقاء، وان جحد عنه تخلفه وتقاعسه وهو أولى من الغرب بالمحامد».

ولقد تحدث رفاعه عن التمدن والحرية والعدل والحق ودستورية الحكم، وتحدث عن الاستغلال وفرق القيمة وعن أهمية العمل ودور المرأة وضرورة تحريرها وأكد على أهمية العلم والاختصاص.

ولقد اعقب رفاعة الطهطاوي في محاولة التحديث حركة اصلاح اخذت الطابع التوفيقي بين السلفية والحداثة، وكان اعلامها الافغاني عام ١٨٩٧ ومحمد عبده ١٩٠٥ والكواكبي عام ١٩٠٢ ولقد دعت هذه الحركة الى معاصرة الحضارة الغربية، وذلك بقبولها التعايش معها، مع الحفاظ على الاصول[٨].

ثم ظهر تيار علماني متطرف بدا عند طه حسين الذي فسح المجال الى نقد القرآن. ثم جاء اسماعيل مظهر عام ١٩٦٢ يدعو الى «الخروج من ظلمات الاسلوب الغيبي الى وضح الاسلوب اليقيني» ثم يقوم محمد حسين هيكل عام ١٩٦٠ بترجمة ابحاث فلسفية واجتماعية لأوغوست كونت وروسو.

ولكن سلامة موسى في كتابه «اليوم والغد» ١٩٢٧ كان يقول «كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي باوربا زاد حبي لها وتعلقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها، هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهرة فأنا كافر بالشرق ومؤمن بالغرب»[٩].

كان هذا مثال الانفتاح الاستسلامي على الغرب وواقع التحديث، ولقد استغل الغرب النزعة الانفتاحية على ثقافته فأخذ يدعمها بهدف توطيد سيطرته ونفوذه على العرب، ولكن هذا لم يمنع من الافادة الواسعة من المنجزات الجديدة في مجال التعليم وتنظيم الحكم والمجتمع. وإن رافقها بعض المبالغة أحياناً في الشكل وليس في المضمون، كما رافقها بعض المس بالأصول العقائدية والثقافية والقومية قاده أمميون وشعوبيون وعنصريون، وقد تكتلوا تحت لواء مبادىء ونزعات بدت انسانية أو ثقافية أو تقدمية. وهذا أورث شكاً في عملية المعاصرة ودفع السلفيين الى الردة والعودة الى مصادر الشريعة والتحرر من جميع الصيغ المستوردة والبدع، كما أطلق على عملية التحديث.

إلا أن التيار الذي قاده منظرون تربويون أو سياسيون من أمثال عبد الوهاب عزام وساطع الحصري[١٠] وقادة احزاب مثل حزب البعث وحركة القوميين العرب وحزب التحرير الذي قاده جمال عبد الناصر، هذا التيار القومي أصبح الطريق المشترك للدول العربية جميعاً والتي اقتنعت به بعد أن جابهت فراغاً كبيراً وضياعاً كاد يهدر فرصة الاستقلال والتحرر، وكان لا بد من يقظة تعيد العرب الى جذورهم الشخصية.

ويلاحظ المستشرق جيب في كتابه «وجهة الاسلام» أن كثيراً من حملة لواء الحضارة الغربية وممن بشروا بها، أصبحوا يشعرون بعمق وصدق أنهم بحاجة إلى أكثر مما تقدمه لهم الحضارة الغربية، وأن عليهم أن يعودوا إلى تراثهم لالتماس ما ينقص هذه الحضارة الجديدة.

وبرأينا أن الحداثة الغربية كمٌّ خارق ونوع خاص من المنجزات التي تحققت بسرعة بدء من القرن الثامن عشر، وأن مسيرة هذه الحضارة تبقى شاهداً على إمكانية التقدم والتفوق ليس بفعل التمايز العنصري والمؤهلات الفطرية الممتازة، بل بفعل الوعي والعمل المسؤول.

لقد كان الغرب يعاني جهالة عنيفة قبل نهضته، وعندما كانت شعوب وأمم أخرى متقدمة عنه وتفوقت عليه، استطاع بمنهجية عقلية أو بنظام تحرري أن يبني نهضة تسارعت بشكل خارق.

واستطاعت اليابان أن تحقق خلال فترة أقصر، نهضة وتفوقاً جعلها مزاجاً خطيراً لامريكا ذاتها وأوروبا على الرغم من هزيمتها الكاملة أمامهما في الحرب العالمية الثانية.إن أية نهضة في التاريخ لم تتحقق بفعل أو تأثير خارجي، بل بفعل تلقائي وبتأثير داخلي، ولكن النهضة الواعية هي القادرة على النجاح والاستمرار، والوعي هو فهم تجارب الآخرين بتخطي المسافات بسرعة أكثر وبثقة أوفر.

ومرة أخرى تقول إن المعاصرة هي وعي التجارب العالمية المتقدمة والناجحة، واستغلالها في عملية الابداع والبناء المستقبلي، ثم هي المشاركة الفعالة والمجدية في بناء العصر.

ما بعد الحداثة:

وانتشرت الحداثة الغربية في العالم بفعل عوامل كثيرة، أهمها العامل الامبريالي الذي يجعل من الغرب قائداً لهذا العصر. ولكن الحداثة لم تصبح مشكلة لهذا السبب الا خارج حدود الغرب. أما في العالم الجديد فلقد وصلت الحداثة الى نقطة الصفر أو نقطة العدم اي العبث واللامعنى والتجريد والعدمية، مما سبب ازمة ثقافية خطيرة في أوروبا الحريصة جداً على ثقافتها. ولأول مرة نرى الغرب و (غير الغرب) يتفق على أمر هام وهو العودة إلى التراث، فالغرب يعترف أنه منذ البيان المستقبلي الذي طرحه مارينتي في صحيفة الفيغارو ١٩١٢ ، تم انقطاع الحداثة عن العراقة. ويعلن الشباب من (غير الغرب) بغضب، أنه منذ خضع للنفوذ السياسي الليبرالي اضاع شخصيته الثقافية العريقة وأصبحت حداثته هجينة مستوردة وأصبح (غير الغرب) دونما جذور ثقافية اصيلة.

ولقد أطلق على العودة الى التراث في الغرب إسم (ما بعد الحداثة) وأطلق عليها في العالم النامي اسم (الاصالة).

وتنطلق نزعة ما بعد الحداثة من منطلق اليأس من الحداثة التي وصلت الى طريق مسدود، وأصبح على المعمار أو الفنان أو الكاتب أن يخترق الحدود والسدود بالعودة الى التراث لاجئاً لاهثاً، فيعيد ما أنجزه العظام الاوائل، يرممه أو يكرره أو يضفي عليه مسحة التقنية الحديثة.

ولا بد هنا من القول أن نزعة ما بعد الحداثة لم تأت نتيجة فشل الحداثة في الغرب بل على العكس، لقد كان انتصار الحداثة في هذا القرن رائعاً إذ أنها كانت صورة الثورة، فالابداع الجريء جداً الذي تحقق في الفن والادب والعمارة كان جديراً أن يكون ممثلاً صادقاً لهذا القرن الثوري، والعكس صحيح، فإن هذا العصر كان انعكاساً لثورة الابداع.

ولكن ما حدث أن الحداثة لم تعد جديرة أن تكون تراثا لحداثة جديدة كما تم خلال القرون التي تلت عصر النهضة، إذ توالت الحداثات بسرعة تصاعدية حتى أصبحت شاقولية في هذا القرن. ولعلها توقفت أو أنها تجاوزت الفضاء.

ولكن بناء ما بعد الحداثة يتجه نحو أوابد أكثر رصانة تعود إلى ما قبل عصر الحداثة، إنه يتجه إلى العصور القديمة جداً أو إلى عصر النهضة وحتى الانطباعية. ويبحث في أعمال الموروثات، وزوايا المقتنيات عن أعمال فنية لم تكن في زمانها شيئاً هاماً، ويدفعون مقابل قيمتها ملايين الدولارات، مثال ذلك لوحة فان غوغ التي اقتنيت عام ١٩٨٧ بمبلغ ٤٥ مليون دولار، وتهافت رجال الأعمال على شراء القصور القديمة، وقاموا بترميمها واعادتها الى الحياة. ونشطت هيئات حماية التراث الدولية والوطنية وخصصت ملايين الدولارات لذلك، كما ازداد عدد المتاحف في العالم بشكل غير متوقع، وتزايدت مراكز بيع العاديات والمزدادات الأثرية. وتهافت الاثرياء على توظيف أموالهم باقتناء الأعمال الفنية والأثرية.

ولكن هذا الاتجاه لا يطامن من القلق على واقع الثقافة الغربية بل على العكس أصبح نذيراً لجمود ابداعي وسلفية رجعية مقلقة جداً في عصر الثورة على المتناهيات. ان فن ما بعد الحداثة ما زال مفتقراً إلى عنوان موضوعي، اضافة الى افتقاره لهدف تربوي وتعليمي وابداعي»(١٢).

وعيب ما بعد الحداثة في الغرب هو في شكل رد الفعل القاسي الذي وجهته ضد الحداثة ذاتها التي اتهمت بأنها كانت وصولية، وأنها كانت غير جماهيرية، وأنها كانت مجموعة من التقليعات وليس من الابداعات.

ويبدو واضحاً إذن أن اتجاه (ما بعد الحداثة) لم يكن نزعة تحررية مستقبلية بل كان محاولة للخلاص من أزمة الفن في الغرب.

ولأن الغرب لا يحس بالحاجة الى التكتل القومي والبحث عن الذاتية الثقافية. بل هو يشدد على العولمة التي يقودها بمشيئته، فإن مسألة الاصالة لم تكن جوهر التيار الذي اتهم بالرجعية وهو تيار ما بعد الحداثة.

وهكذا فإننا نستطيع تحديد صفات ما بعد الحداثة من أنها:

١ ـ ذرائعية تهدف إلى حل أزمة الفن في الغرب.

٢ ـ تعبر عن التعب واليأس من طفرات الفن ومجانيته.

٣ ـ تنقل التراث وتكرره بصيغة جديدة مستقلة التقنيات الحديثة.

٤ ـ هي نزعة تراجعية وليست مستقبلية.

٥ ـ لم تسع الى استمرارية الحداثة.

٦ ـ لا تهدف الى تأصيل الفن وتحديد شخصيته القومية.

وقد يأخذ اتجاه ما بعد الحداثة سمت العودة إلى الجذور، وسيتأكد ذلك بعد توطيد دعائم الوحدة الأوربية.

الفصل الثاني

مجابهة الغزو الثقافي

آخر مشاريع الهيمنة الثقافية:

يفضل الأوربيون استعمال مصطلح، الشمال والجنوب، للتعبير عن المنطقة الاوربية التي تقع شمالي البحر الأبيض المتوسط من جهة، وعن المنطقة العربية التي تقع في الجنوب من البحر من جهة أخرى. ولقد نما هذا المصطلح مع تكوّن الاتحاد الاوربي الذي أوشك على تحقيق وحدة اقتصادية كاملة وجدّية، باصدار عملة أوربية موحدة في عام ١٩٩٩ .

وابتدأ تحت هذا العنوان حوار ثقافي قام به المثقفون خارج حدود المنظمات، ثم حوار سياسي يتزعمه الرئيس الفرنسي شيراك، وأخيراً حوار اقتصادي يتمثل بمشروع السوق المتوسطية. أو السوق الشرق اوسطية.

ولتثبت هذه الحوارات على جميع المستويات يحاول المفكرون في أوروبا وعلى رأسهم هابرماز وغارودي تنظير هذا الحوار بحجة تكوين أساس ديمقراطي لدعم بناء الكيان الاوربي الموحد، على شكل دولة ـ أمة. وبتطوير المستوى (فوق الوطني) لكي تنمو السياسة مع نمو النظام المعولم.

إن دعوة النظام العالمي التي كان قد بشر بها كانط في كتابه عن السلم الدائم، عندما نادى بالمواطنيه العالمية، تفسر هدفاً ترمي إليه السياسة الأوربية في منطقة البحر المتوسط أولاً، وهو ربط هذه المنطقة بمواطنية دولية واحدة. وقد يكون هذا الهدف

بعيداً لم يكشف عنه حتى الآن، ولكن وقد أرادت أوربا أن تغسل سياستها الخارجية ازاء الجنوب والتي كانت ملوثة بأبشع الجرائم خلال القرن العشرين، وأن تقدم هذه السياسة بثوب جديد يقوم على مبادىء حقوق الانسان، فهي تنادي بالحوار بين الشمال والجنوب دون أن تخفى مقصدها في تثبيت دعائم الوحدة الاوربية كهدف اساس.

ولكن الممارسات السياسية التي قامت بها أوربا مشاركة الولايات المتحدة وقد استغلت فيها مبادىء حقوق الانسان ومنطلقات الشرعة الدولية، جعلت الجنوب ينظر إلى هذه المبادىء وإلى هذه الشرعة على أنا مظلة لاستراتيجية الهيمنة والتعسف التي مارستها أوربا على الجنوب، ولذلك ينادي هابرماز بضرورة وقف استغلال هذه المبادىء، ويقول: «يبدو لي أن قراءة ذاتية مشتركة Intersubjectivité لمبادىء حقوق الانسان، هي الطريق الصحيح لدفع تهمة المركزية الأوربية».

ويقول جاك بولان في جريدة اللوموند، «إن هابرماز يحاول بناء فضاء اخلاقي للحوار بين الشمال والجنوب، أو بين أوربا والعالم، وهو بذلك يبدو وفياً لأساس القانون الفكري، قانون التبادل النقدي والفلسفي في فضاء عالمي متعدد الاجناس، بعيداً عن أي هيمنة نازية أو فاشستية».

ولكن هذه المواقف الثقافية التي اعترفت باستغلال المبادىء المثالية للصالح الاوربي، لم تصحح مظاهر الهيمنة الثقافية التي تتجلى من خلال المشاريع الاقتصادية التي تقتحم السياسة العربية لترتيب المصالح الامبريالية في منطقة الدول العربية.

لقد استطاعت أمريكا بعد حرب الخليج الثانية أن تقلص إلى أقصى حد القوة البترولية وامكانياتها في دعم النهوض العربي، لتعطيل السيادة السياسية على الإقتصاد العربي وتحويل السوق العربية الى سوق تهيمن عليها امريكا واسرائيل.

وفي الطرف المقابل، تتقدم أوربا بمشروع السوق المتوسطية الذي يقوي العلاقة بين الانتاج في الشمال والاستهلاك في الجنوب، مع استراتيجية محكمة لتعطيل وحدة السوق العربية وتحويل الاكتفاء الاقتصادي الى اجتياح مستمر للسلع الاوربية.

لقد أعلن الرئيس شيراك في خطابه سنة ١٩٩٥ أن تحقيق الارتباط العضوي الاقتصادي بين الشمال والجنوب يبدأ بتحقيق الارتباط الثقافي، ولقد ابتدأ شيراك

عملياً بتضخيم ميزانية دعم الثقافة الفرانكوفونية حتى تجاوزت حجم الميزانية العسكرية.

ان تحقيق الهيمنة السياسية على العرب انما يمر عبر الجسر الثقافي الذي يتسابق الطامعون لبنائه تحت اسماء مختلفة؛ التبادل الثقافي والتطبيع والعولمة وحماية حقوق الانسان والشرعية الدولية.

الأمن الثقافي:

لقد تلاحم العدوان الثقافي الامبريالي والصهيوني حتى لم يعد من الممكن التمييز بين الامبريالية والصهيونية، وأصبح من الصعب صده ومجابهته الا بقوتين، قوة الذاتية الثقافية وقوة التقدم التقني. وقد تكون المجابهة الساحقة هي الأكثر جدوى، ولكنها تبدو مستحيلة، لأن العدو المختفي وراء الاستلاب الثقافي قوى جبار وهو منبث في جميع انحاء العالم المتقدم والمتفوق.

إن قوة الذاتية الثقافية هي قوة الحضارة التي ينتمي إليها الانسان والذي نعرف جيداً ابعادها من خلال التراث.

فالتراث هو التراكم المادي الحضاري الذي تحقق عبر التاريخ. ولكن إذا كان هذا التراث قوياً بذاته، فإن للآخرين تراثهم وحضارتهم التي يبنون على أساسها قوتهم الحاضرة وهويتهم القومية. فنحن لا نستعير التراث لكي يكون سلاحاً بذاته نواجه به التفوق الثقافي والغزو الأجنبي، وانما لنستمد من التراث الغذاء الثقافي الذي يدعم هويتنا القومية المهددة بالغزو الثقافي المعزز بأرقى وسائل التقدم التقني.

بل إن الدعوة إلى الوحدة العربية لا تستقيم ولا فائدة منها إلا كحلف عارض، ما لم تقم على وحدة الهوية القومية. هذه الهوية التي تصنعها الحضارة التاريخية والثقافية الراهنة.

وإذا كانت الحضارة هي جماع الثقافات المتراكمة كما ذكرنا، فإن الثقافة المعاصرة أو الحديثة، هي استكمال حضاري من جهة، ثم هي التغيير الشامل في جميع البنى التي تهالكت مع عهود التخلف والانحطاط والتبعية من جهة أخرى.

ومفهوم الثقافة الحديثة هو مفهوم شامل، فلا يعني الجانب الانساني الروحي فقط، بل يشمل الجانب المادي التقني. وإذا كانت الثقافة الغربية المعاصرة، تشكو أحياناً من اضمحلال الجانب الروحي، فإننا في العالم العربي نشكو من اضمحلال

الجانب المادي التقني، ومع ذلك فنحن غير قادرين على مجابهة العالم بثقافتنا الانسانية الروحية فقط، ولكننا قادرين على الصمود بقوة إذا حافظنا على هويتنا الثقافية التي تعتمد على حضارتنا وتراثنا وعقائدنا الانسانية. وسنكون قادرين على المجابهة بالتعادل والتكافؤ العلمي رغم صعوبته. والانسان العربي ليس أقل مقدرة من الانسان الياباني أو الكوري أو الفيتنامي الذي استطاع أن يبني قوة تقنية مكتفية تحميه من أي عدوان ثقافي.(١٣)

على أن الأمن الثقافي الذي ننشده ليس رخيص الثمن، بل إنه يتطلب توظيف جميع الطاقات الحضارية التراثية والبشرية الانسانية، والمادية الثابتة والمتحولة. والعقل وحده هو الذي يضع برامج توظيف هذه الطاقات ويقوم بتنسيقها لتحقيق الأمن الثقافي.

ومن المؤسف أن قضية الأمن الثقافي ما زالت تتعثر بسبب سوء فهم الاداة الامنية، فلقد اعتبرت المجابهة مع الغرب مرة دينية عقائدية، لذلك فسر التراث على أنه الثقافة الدينية وحدها، كما فسرت الذاتية القومية على أنها الدين الاسلامي، ونظر إلى القضية الصهيونية على أنها قضية يهودية ضد الاسلام. وتناسى الناس حقيقة تاريخية وهي أن الدين الاسلامي لا يستعدي الاديان الأخرى، المسيحية واليهودية ولا يلغيها، بل هو يؤمن بها، ولا يقوم الدين الاسلامي على أساس تكفير هذه الاديان، بل على أساس وضعها في ذمة المسلم يحميها ويتعاون معها، لذلك فإن تحقيق الامن الثقافي على أساس التعصب الديني لا تدعمه العقيدة ولا التاريخ.

وقد تكون الأداة الامنية في ممارسة العلمانية، سواء كانت علمانية ليبرالية أو شيوعية، ولكن التجربة أبانت أن هذه الاداة كانت على امتداد هذا القرن وسيلة لخلق تبعية سياسية وعقائدية لم يكن التخلص منها أمراً سهلاً.

لقد ظهرت دراسات موضوعية وتحققت ندوات ومؤتمرات بحثت في موضوع الأمن الثقافي وفي موضوع الغزو الثقافي، وكانت القرارات والتوصيات منطقية وعلمية، ولكنها لم تتحقق على أرض الواقع على الرغم من الموافقة الرسمية عليها من جميع الدول العربية(١٤).

أهم المؤتمرات التي بحثت في موضوع الأمن الثقافي هي:

مؤتمر عمان ١٩٧٦	وفيه أعلن بيان عمان الذي تضمن ترسيخاً لمفهوم الثقافة العربية وتحديداً لمعالم الشخصية الثقافية العربية ودعوة إلى وضع سياسة ثقافية عربية.
مؤتمر الخرطوم ١٩٧٨	الذي دعا الى وضع استراتيجية للثقافة العربية.
مؤتمر طرابلس ١٩٧٨	دراسة مستلزمات الخطة الثقافية.
مؤتمر بغداد ١٩٨١	وموضوعه، الدعوة الى ثقافة عربية واحدة وموحدة.
مؤتمر الجزائر ١٩٨٣	وموضوعه الأمن الثقافي.
مؤتمر تونس ١٩٨٥	وموضوعه خطة ثقافية شاملة من أجل مستقبل افضل.
مؤتمر دمشق ١٩٨٧	وموضوعه الثقافية العربية في بعدها العالمي.
المؤتمر الاستثنائي في دمشق ١٩٨٠	وموضوعه الغزو الثقافي.

مقاومة التبعية الثقافية:

ونكرر القول، إن أبرز ما تحقق في هذا المجال، هو الخطة الشاملة للثقافة العربية والتي اشترك في اعدادها ومناقشتها أكثر من ستمئة عالم وباحث مختص. وخرجت بمجلدات استوعبت المشاكل والحلول وطرائق التنفيذ، وكانت لأول مرة خطة موحدة قامت على أساس الوحدة الثقافية الحضارية ووحدة المعاناة، فجميع دول الجامعة العربية تعاني الاستعمار الثقافي والتبعية بنفس المفعول والتأثير. ولم تكن الحلول مستحيلة، ولكنها صعبة في الظروف الراهنة، ولنجاحها نتوقع أن تصبح هذه الخطة المادة الدراسية الأساسية في جميع المعاهد العربية، لكي يشترك الجيل المقبل في تبنيها وتطبيقها. فهذه الخطة ليست سهلة على الجيل السياسي الحالي، ولكنها ستكون وسيلة الأجيال الجديدة التي ستحمل مسؤولية المجابهة الثقافية مع العالم الاقوى، بروح قومية حضارية وبمسؤولية علمية ما زالت تعوز الجيل الحالي، الذي ما زال يستمد قوته من التبعية التقنية.

إن الجيل السياسي العتيد، هو جيل التغيير، لأنه البنية الاساسية القومية في عالم الغد، وإذا كانت بنية عالم اليوم ستبقى مستمرة حتى الغد، فإن الزمن العربي سيصير الى أفول حتمي.

وتتجلى بنية عالم اليوم عندما نطّلع على التقارير الاحصائية حيث يصدمنا الفارق التقني والعلمي الهائل، والتمويل الضخم الذي يحظى به البحث العلمي في الغرب، والتبديد المريع للطاقة البشرية والطبيعية الذي تمارسه البلاد العربية، ولكن هذه التقارير تشل عزائم القرار السياسي شللاً كاملاً. ويجب أن تحفز القرار الثقافي.

ومع الأسف فإن مسألة الغزو الثقافي الصهيوني، ومسألة الاستلاب الثقافي الامبريالي ما زالت مطروحة بحماسة خطابية في مؤتمراتنا الثقافية والسياسية. وما زالت شعار المثقفين الذين يصرخون في وادي الأنظمة الحديدية عبثاً. ان المثقف العربي غير قادر وحده على مجابهة الغزو الثقافي، لأنه معزول عن القرار السياسي، بينما تتطلب مجابهة الغزو الثقافي الحد الأعلى من الطاقة الشعبية المبدعة والحد الأعلى من الكرامة الثقافية تكون شعاراً أساسياً لنظام الحكم وللجيل السياسي الراهن.

إن الذرائعية والماكيافيلية لم تترك للكرامة الثقافية أثراً تستطيع معه بناء ترسانة الأمن الثقافي الذي تناضل من أجله القاعدة الثقافية.

ونحن نعترف أن ثمة هيئات ثابتة ومجالس خاصة معنيّة ببناء ترسانة الأمن السياسي والأمن الاقتصادي، ولكننا لم نشهد في أي بلد عربي وجوداً ثقافياً لمثل هذه المجالس والهيئات، بل إننا لنرى بعض الدول تلغي وزارة الثقافة أو تحرف اغراضها وتعطل رسالتها القومية، وكنا نفخر بالانتماء الثقافي الى المنظمة العربية أو المنظمة الاسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ولكن المنظمات ما زالت تتعرض لأشد الازمات المالية التي تدل على إهمال متعمد لقضية الثقافة.

الهوامش

هوامش الباب الأول

يمكن الرجوع إلى الكتب التالية:

(١) - ريتشار دبران: الايديولوجية والتربية - ترجمة علي بشتاري - منشورات الثقافة - دمشق ١٩٨٥ - ص ٣١ .

هنري ايكن: عصر الايديولوجيا - ترجمة محي الدين صبحي - دمشق ١٩٧١ .

مطاع صفدي: استراتيجية التسمية بيروت - مركز الانماء القومي - ص ١٧٢ .

(٢) - عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة - دار الحقيقة - بيروت ١٩٨٧ .

(٣) - رفاعة الطهطاوي: تلخيص الابريز في تلخيص باريز - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

(٤) - معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك - بيروت ١٩٨٥ .

(٥) - البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة - دار النهار - بيروت ١٩٦٨ - ص ١١٠ .

(٦) - لوتسكي : تاريخ الاقطار العربية الحديث - ص ٩٥ - وما بعدها وص ٢٠٥ وما بعدها.

(٧) - أحمد حسن الزيات: من وحي الرسالة ج ٣ - ص ٨٦ .

(٨) - اديب اسحق: الدرر - اصدار عوني اسحق - بيروت ١٩٠٩ .

(٩) - بطرس البستاني: مقدمة لدائرة المعارف - المجلد الأول ١٨٧٦ .

(١٠) - عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ص ١٠٧ .

(١١) - جريدة البلاغ ١٩٣٣/٨/٢٩ بغداد.

(١٢) - ساطع الحصري: ابحاث في القومية العربية - ص ١٢٤ . وانظر جريدة البلاغ - بغداد - ١٩٣٦/٤/١٩ .

(١٣) - جمال عبد الناصر: الميثاق الوطني - مايو ١٩٦٢ - القاهرة.

(١٥) - يبدو ذلك واضحاً في خطط اليونسكو ومشاريعها. كما يبدو واضحاً في الخطة الشاملة للثقافة العربية.

(١٦) - انظر في ذلك ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية - عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٥ العدد ٩٦ .

(١٧) - عفيف البهنسي: وثائق ايبلا - دمشق ١٩٨٤ .

(١٨) - انظر اصحاح المكابين، الذي كتب في زمن المكابين بتاريخ ١٦٧ - ٣٧ ق.م باللغة اليونانية أصلاً.

(١٩) - انظر كتابنا: وثائق ايبلا ص ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ .

(١٩) - في كتابنا «الحفريات وسراب التاريخ التوراتي» عرضنا آخر الحفريات الاسرائيلية في القدس، واعتراف هؤلاء العلماء بسراب القصص والتاريخ الذي ورد في التوراة، وكان معتمداً للتعريف بتاريخ الشرق الأوسط القديم.

(٢٠) - الخطة الشاملة للثقافة العربية ج١ - ص٤٩ نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس ١٩٨٧ .

(٢١) - نفس المرجع ج١ - ص ٥١ - ٥٢ .

(٢٢) - في كتابنا «الثورة الثقافية العربية - طرابلس ليبيا - ١٩٨٦ المنشأة العامة للنشر والتوزيع» تحرك ثوري من التجزئة الى الوحدة بفعل وحدة الثقافة وطبيعتها الابداعية، وهذا الكتاب لعله مقدمه لكتابنا هذا.

(٢٣) - ابن خلدون: المقدمة - تحقيق علي عبد ج ٣ ص ٨٧١ وما بعدها. وانظر: العمران في مقدمة ابن خلدون لسعيد محمد رعد - دار طلاس - دمشق - ١٩٨٥ .

(٢٤) - فيليب حتي: تاريخ العرب مطول ج١ ط٤ - بيروت ١٩٦٥ .

(٢٥) - تك ٢٥ - ٢٣ - الاخبار ١ - ٢٩

(٢٦) - ابن خلدون: المقدمة ج٢ - انظر طه حسين: في الادب الجاهلي ص ١٠٥ .

(٢٧) - أحمد أمين: فجر الاسلام ج١ - مصر ١٩٣٥ - الباب الأول.

(٢٨) - انظر مصادر أيام العرب في كتاب الاغاني. وانظر بلاشير: تاريخ الادب العربي ج٢/١ ترجمة الكيلاني.

(٢٩) - انظر كتاب التيجان في ملوك حمير - نشر مركز الدراسات اليمنية - صنعاء.

وانظر للهمداني: صفة جزيرة العرب - مركز الدراسات - صنعاء.

وانظر لعمارة اليمني: تاريخ اليمن - ج٣ - ١٩٧٩ .

(٣٠) - انظر؟ الآثار السورية - تقديم عفيف البهنسي - طبع فيينا ١٩٨٧ .

(٣١) - كتابنا وثائق ايبلا - دمشق ١٩٨٥ .

(٣٢) - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام - دار العلم للملايين - بيروت ج١ .

(٣٣) - عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للامة العربية - بيروت ١٩٨٤ .

(٣٤) - عبد الله المصري: نشاط ادارة الآثار والمتاحف - المنهل - ٤٥٤ .

(٣٥) - عبد الرحمن الانصاري: الفاو، صورة للحضارة العربية قبل الاسلام - الرياض.

(٣٦) - كمال صليبي: التوراة جاءت من جزيرة العرب - بيروت ١٩٨٦ .

(٣٧) - PP. Biggs: The Ebla Tablets - An interim perspective, Biblical Archaeology. spring 1980.

هوامش الباب الثاني

(١) - عبد العظيم الحبابي: ص ١٦ .

(٢) - معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي - عالم المعرفة - ١١٥ - الكويت - ١٩٨٧ - ص ٤٥ - ٤٩ .

(٣) - بنديتو كروشه: علم الجمال - نزيه الحكيم - دمشق ١٩٦٣ . ص ٥ وما بعد.

(٤) - M. Arcoun: L'Islam, hier, Damain. Buchet Chassel 1982.

(٥) - جواد علي: تاريخ العرب قبل الاسلام - ج ٧ ص ٢١ .

(٦) - رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة - ج٢ - بيروت ١٩٧٣ .

(٧) - J.d'Hondt: L'idiologie de la rupture P.U.F-Paris 1978.
(٨) - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - الخاتمة - دار الطليعة بيروت ١٩٨٢ .
(٩) - A. Practical Guide to the World for cultural development 1988 - 1997. Kuweit.
(١٠) - د.طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر - مجلد ٩ - (علم التربية) ١٩٧٣ بيروت ١٩٧٣ .
(١١) - كتابنا: الثورة الثقافية العربية - طرابلس ١٩٨٧ .
(١٢) - Ch. Jengcks: What is Post-Modernism, Academy Ed. London 1986.
(١٣) - بين الاصالة والحداثة - مجلة الوحدة - ١٩٨٨/٤٤ .
(١٤) - صدرت الخطة في عام ١٩٨٦ في الكويت ٦ مجلدات و ٣ أقسام.
(١٥) - يمكن الرجوع إلى انطونيوس كرم: العرب أمام تحديات التكنولوجيا - عالم المعرفة ٥٩ - الكويت ١٩٨٢ .
(١٦) - انطوان زحلان: نقل التكنولوجيا والتغيير في الوطن العربي - اكسفورد ١٩٧٨ .
(١٧) - ع.ب: منطلقات التخطيط المستقبلي لحفظ التراث - الخطة الشاملة - ٣/١ - ص ٢٥٢٠٢٣١ .
للمؤلف تجارب في انشاء متاحف آثارية في سورية، انظر كتاب المتاحف السورية ١٩٨٥ دمشق.
وفي مجال نشر الموسوعات انظر للمؤلف: موسوعة التراث المعماري - نشر المنظمة الاسلامية للتربية والثقافة والعلوم - الرباط وانظر معجم العمارة والفنون ومعجم الخط العربي والخطاطين - نشر مكتبة لبنان ١٩٩٤ .
وانظر للمؤلف أيضاً بحث «تراثنا الغريب في متاحف العام - مجلة المنهل العدد ١٩٨٧/٤٥ الرياض .
وفي مجال حماية المدن، شارك المؤلف في حماية المدن السورية، دمشق، حلب، تدمر، بصرى، الرصافة، أفاميا.
كما شارك في حماية المدن التاريخية اليمنية وبخاصة صنعاء كممثل لمنظمة اليونسكو.
(١٨) - عبد العزيز حسين: بين يدي الخطة الشاملة للثقافة العربية - /١ ص/٢٣ .
(١٩) - محمد اركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي - الخطة الشاملة م/١ ص/١٨ .
(٢٠) - عبد الله عبد الدائم: التخطيط الشامل للثقافة العربية - مبادئه وأهدافه ووسائله - الخطة الشاملة - ٣/١ - ١، ص/٥٧ .
(٢١) بيان عمان الثقافي صدر في ٢٠ - ٢٣ يناير - ك ٢ - ١٩٧٦ . انظر الخطة الشاملة م/١ ص ٦ .
(٢٢) - حسن حنفي: الفكر الاسلامي والتخطيط الثقافي المستقبلي - الخطة الشاملة. م/٣ - ١ ص ٢٤ .
(٢٣) - فؤاد زكريا: المبادىء الأساسية للتخطيط الثقافي من زاوية عربية - الخطة م/٣ص،١ .
(٢٤) - زكريا، نفس المرجع.
(٢٥) - لقد كان لخطاب وزير الثقافة الفرنسي جاك لانغ ، الذي استمعنا إليه في المكسيك (تموز ١٩٨٢) بمناسبة المؤتمر العالمي حول السياسات الثقافية، تأثيره الشديد. ولعله كان السبب المباشر لقرار الولايات المتحدة بالانسحاب من اليونسكو.
(٢٦) عبد الدايم: نفس المرجع ص ٦٢ .
(٢٧) - نفس المرجع ص ٧٧ .
(٢٨) - نفس المرجع ص ٧٨ .
(٢٩) - حسن حنفي: نفس المرجع ص ٢٧ .
(٣٠) - الخطة الشاملة م/١ص/٨٩ وانظر المجلد ١/٣ص ٦٢ .
(٣١) - د. زكريا: نفس المرجع ص ١١٧ .

(٣٢) ـ د. عبد الدايم: نفس المرجع ص ٥٩ .

(٣٣) د. البهنسي: الثورة الثقافية ص ١٥ .

هوامش الباب الثالث

(١) ـ رفاعة الطهطاوي: تخليص الابريز في تلخيص باريز ـ القاهرة ١٨٤٩ .

(٢) ـ الجبرتي: عجائب الآثار في ترجم الاخبار ـ القاهرة ـ بولاق ١٨٨٠ .

(٣) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر ـ دار الكتاب البناني ـ بيروت ١٩٧١ .

(٤) ع.ب: الخط العربي، أصوله، نهضته، انتشاره ـ دار الفكر. دمشق ١٩٨٥ . وانظر للمؤلف، معجم الخط العربي والخطاطين ـ مكتبة لبنان بيروت ١٩٩٥ .

(٥) - B. Lowis: The Middle East andwest. London 1961

H.A.R.Gebb: Whither Islam. London 1932.

(٦) ـ سعيد اسماعيل علي: الفكر التربوي العربي الحديث ـ عالم المعرفة ١١٣ ـ الكويت .

حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي ـ سلسلة علوم العرب ٥٣ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٧) ـ محمد المنجي الصيادي: مسيرة التعريب في المغرب العربي ـ مجلة المستقبل العربي ١٩٧٩/٩/٩ وفيه عرض واسع لسياسة التعريب في المغرب وآثارها الايجابية والسلبية.

(٨) ـ البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ـ دار النهار ـ بيروت ١٩٦٨ .

(٩) ـ سلامة موسى: اليوم والغد. القاهرة. المطبعة العصرية.

(١٠) ـ محي الدين الشيال: الحركات الاصلاحية ومركز الثقافة في الشرق الاسلامي الحديث. ج٢ القاهرة ٥٨ .

(١١) ـ توفيق الطويل: في تراثنا العربي الاسلامي ـ عالم المعرفة ١٨٧ الكويت.

(١٢) - . Richard Gott: The crises of Contemporary Culture.The Guardian, Idec. 1987.

المراجع

ابن خلدون: المقدمة ـ تحقيق علي عيد ج٣.

أبو علي الفارسي: مخطوطة الحجة في علل القراءات. ـ مكتبة البلدية في الاسكندرية. ـ رقم ٣٥٧٠ ج٦ ـ ج٢ ص. ١٩.

أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج٣ ـ القاهرة ١٩٤٤. والمقابسات ـ القاهرة ١٩٢٩

أحمد أمين: فجر الاسلام ج١ مصر ١٩٣٥

أحمد حسن الزيات: من وحي الرسالة ج٣

البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ـ دار النهار. بيروت ١٩٦٨

انطونيوس كرم: الغرب أمام تحديات التكنولوجيا. ـ عالم المعرفة. ـ الكويت ١٩٨٢

أنطوان زحلان: نقل التكنولوجيا والتغيير في الوطن العربي. ـ اكسفورد ١٩٧٨

بلاشير: تاريخ الادب العربي ج١. ـ وزارة الثقافة. ـ دمشق

بنديتو كروتشه: علم الجمال. ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون. ـ دمشق ١٩٦٣

توفيق الطويل: في تراثنا العربي الاسلامي. ـ عالم المعرفة ١٨٧ الكويت

الجبرتي: عجائب الآثار في تراجم الاخبار. ـ القاهرة. ـ بولاق ١٨٨٠

جمال عبد الناصر: الميثاق الوطني. ـ مايو ١٩٦٢. ـ القاهرة

جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام. ـ دار العلم للملايين. ـ بيروت ج١

الخطة الشاملة للثقافة العربية. ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ـ تونس ١٩٨٧
رفاعة الطهطاوي: تخليص الابريز في تلخيص باريز. ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب. ـ القاهرة
رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة ج٢. ـ بيروت ١٩٧٣
ريتشارد بران: الايديولوجية والتربية. ـ وزارة الثقافة ١٩٨٥ دمشق
ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية. ـ عالم المعرفة ٩٦ الكويت ١٩٧٥
ساطع الحصري: ابحاث في القومية العربية ـ بيروت ١٩٦٢
سعيد اسماعيل علي: الفكر التربوي العربي الحديث. ـ عالم المعرفة ١١٣ الكويت
سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون. ـ دار طلاس ١٩٨٢ دمشق
سلامة موسى: اليوم والغد. ـ القاهرة، المطبعة العصرية
طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر. ـ دار الكتاب اللبناني. ـ بيروت ١٩٧١
عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد
عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية. ـ بيروت ١٩٨٤
عبد العزيز الحبابي: من المنغلق الى المنفتح. ـ مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٧٣
عبد الله المصري: لمحة عن نشاط ادارة الآثار والمتاحف. ـ المنهل. ـ عدد ٤٥٤. ـ الرياض
عبد الرحمن الانصاري: الفاو، صورة للحضارة العربية قبل الاسلام. ـ الرياض. ـ ١٩٨٤
عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة. ـ دار الحقيقة. ـ بيروت ١٩٨٧
فيليب حتي: تاريخ العرب المطول ج١ ط٤ بيروت ١٩٦٥
كمال صليبي: التوراة، جاءت من جزيرة العرب. ـ بيروت ١٩٨٦
لوتسكي: تاريخ الاقطار العربية
محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر. ـ دار الطليعة. ـ بيروت ١٩٧٣

محمد عبد السلام: المثل العليا والواقع. - ت.أديب الشيش. - دار طلاس. - دمشق
محمد المنجي الصيادي: مسيرة التعريب في المغرب العربي. - مجلة المستقبل العربي ٩ سبتمبر ١٩٧٩
محي الدين الشيال: الحركات الاصلاحية ومركز الثقافة في الشرق الاسلامي الحديث ج٢. - القاهرة ١٩٥٨
مسعود ضاهر: مجابهة الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للمشرق العربي. - المجلس القومي للثقافة العربية. بيروت ١٩٨٩
مطاع صفدي: استراتيجية التسمية. - مركز الانماء القومي. - بيروت ١٩٨٩
مطاع صفدي: نقد العقل الاوربي. - مركز الانماء القومي. - بيروت ١٩٩٠
معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. - بيروت ١٩٨٧
معن زيادة: معالم على تحديث الفكر العربي. - عالم المعرفة ١١٥. - الكويت ١٩٨٧
نديم البيطار: التجربة الثورية بين المثال والواقع. - المجلس القومي للثقافة العربية ١٩٨٩
هنري يكن: عصر الايديولوجيا. - ت.محي الدين صبحي. - دمشق ١٩٧١
عفيف البهنسي: الثورة الثقافية العربية. - المنشأة العامة للنشر والتوزيع. - طرابلس. - ليبيا ١٩٨٦
الفن والاستشراق. - دار الرائد العربي. - بيروت ١٩٨٢
الفن والقومية. - وزارة الثقافة. - دمشق ١٩٦٥
الفن والثورة. - وزارة الاعلام. - بغداد ١٩٧٣
وثائق ايبلا. - وزارة الثقافة. - دمشق ١٩٨٧
العمارة العربية. - المجلس القومي للثقافة العربية. - الرباط ١٩٩١
جمالية الفن العربي. - عالم المعرفة ١٤ الكويت ١٩٧٩
الفن الحديث في البلاد العربية. - اليونسكو. - دار الجنوب. - تونس ١٩٨٠
الشام الحضارة. - طبع الثقافة. - دمشق ١٩٨٦
خطاب الاصالة في الفن والعمارة. - المجلس القومي للثقافة العربية. - الرباط ١٩٩٧.

BIBLIOGRAPHIE

M. Arkoun: L'Islam, Hier, Demain - Buchet Chassel 1982.
P. Biggs: The Ebla Tablets - (Biblical Archaeology) Spring 1980
D'Hondt: L'Idiologie de la rupture - P.U. F. Paris 1978
Ch. Jencks: What is Post - modernism - Academy Ed. London 1986
B. Lowis: The Middle East and West. London 1961
H. A. R. Gebb: Whither Islam - London 1932
R. Gott: The Crises of Contemporary Culture - The Guardian Idit.
A. Bahnassi: The Spirtual Perspective - Cultures. Vol. IVn° 3 UNES Co 1987.





دمشق - القاهرة

39